

“La ruptura de la tradición en los márgenes de la dominación totalitaria:
Hannah Arendt y el problema de lo político”

Trabajo presentado para optar al título de
Profesional en Artes Liberales en Ciencias Sociales
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Artes Liberales en Ciencias Sociales
Universidad del Rosario

Presentado por: José Alexis Blanco Rodríguez

Director:
Wilson Ricardo Herrera Romero

Semestre II de 2016

Tabla de contenidos

Introducción	4
Capítulo 1. ¿Diferencias o analogías? Anotaciones acerca de la naturaleza del gobierno totalitario	8
1.1. La aparición de un nuevo tipo de asesinato	10
1.2. Las Leyes del Movimiento: un recurso más allá de lo legal y lo ilegal	17
1.3. El terror total: la esencia de una nueva forma de gobierno	22
1.4. Las explicaciones ideológicas: ¿un principio de acción o un principio de movimiento?	28
1.5. La soledad en el totalitarismo: una experiencia que destruye la política	34
Capítulo 2. Tradición y totalitarismo. Afinidades y desacuerdos en torno a una relación	40
2.1. Elementos totalitarios en la tradición	42
2.2. La ruptura de la tradición y la búsqueda de nuevos modos de interpretar la política	45
2.3. ¿Filosofía y política? Acerca de las raíces del problema	54
2.4. Acción, política y pluralidad: el nacimiento de la tradición y la destrucción de lo político	60
Conclusiones	73
Bibliografía	77

*Una tarea delicada, como ir por una viga quebradiza
que nos sirve de puente, no tener nada bajo los pies,
ir juntando con los pies solamente el trecho de suelo
que vayamos a recorrer, no caminar más que sobre
nuestra imagen que vemos abajo reflejada en el
agua, sostener el mundo con los pies y limitarse a
apretar los puños en el aire para soportar el
esfuerzo.*

FRANZ KAFKA – Aforismos

Para: Ana, José, María, 'Chiqui' † y Pierre

Introducción

*¿Influir yo misma? No, yo quiero comprender.
Y si otros comprenden en el mismo sentido en
que yo he comprendido, ello me produce
satisfacción personal, como un sentimiento de
encontrarme en casa.*

HANNAH ARENDT - *Ensayos de comprensión.*

La crítica a la tradición del pensamiento político occidental ocupa un lugar fundamental dentro de la obra de Hannah Arendt¹. Su análisis de la relación entre filosofía y política, su interpretación del fenómeno totalitario, y su lectura de la acción son elementos que no pueden ser comprendidos apropiadamente sin tener en cuenta las dimensiones de este problema. Tal y como aparece mencionado a lo largo de su obra, la tradición del pensamiento político occidental representa para Arendt un *lugar* desde el cual la humanidad se alimentaba de ideas y conceptos para organizar sus interpretaciones acerca de la esfera de los asuntos humanos. Se trataba de una caja de herramientas encargada de administrar los términos y las categorías que utilizábamos para comprender nuestra realidad política; un mecanismo que, a lo largo de casi dos mil quinientos años, estuvo presente entre nosotros llegando al punto en el que gran parte de nuestras experiencias políticas fueron comprendidas a la luz de aquellas figuras, términos y conceptos. Sabíamos cómo identificar un régimen tiránico, una democracia o una monarquía; sabíamos cómo castigar el delito y juzgar la falta. Sin embargo, a la luz de este repertorio interpretativo, nunca supimos cómo enfrentarnos al totalitarismo; cómo comprenderlo, categorizarlo y diferenciarlo. Y es ahí, precisamente, donde reside el problema de esta monografía.

El totalitarismo es un acontecimiento incomprensible a la luz de las categorías heredadas por la tradición del pensamiento político occidental. Su auténtica falta de precedentes, representada en su incapacidad para ser descrito bajo los términos de una dictadura; su anti-instrumentalidad, expresada en la lógica que regía los campos de concentración, donde el esquema de ejecuciones no se correspondía con los términos del derecho positivo, o en cualquier caso, con un razonamiento del tipo medios-fines; y en definitiva, su convicción de que “todo es posible”, esto es, que no existe ninguna frontera entre lo que *debemos hacer* y lo que *podemos hacer*, terminan siendo elementos que revelan la fractura de la que es objeto nuestra tradición. Así las cosas, el hecho de que no contemos con herramientas para acercarnos a este problema implica, según Arendt, que no hay manera de comprender el totalitarismo sin antes identificar las razones que destruyeron tales conceptos. Siguiendo esta clave de lectura, Arendt escribe *Los orígenes del totalitarismo*

¹ Esta interpretación es defendida por autores como Miguel Abensour (2007a), Margaret Canovan (1992), Dana Villa (1999b) y Simona Forti (2001).

(1951) con la convicción de que era posible sacar a la luz aquellos mecanismos, y de este modo, analizar críticamente el papel que había desempeñado la tradición del pensamiento político occidental hasta ese momento. No obstante, teniendo en cuenta el trámite de su escritura, Arendt no logró articular en este trabajo una crítica lo suficientemente sólida a la tradición, privilegiando en su análisis el papel que ocuparon el antisemitismo, el imperialismo, la policía secreta, los campos de concentración y el adoctrinamiento ideológico. Aun así, como trataré de mostrar en este escrito, el trabajo de Arendt arroja un descubrimiento fundamental para esta discusión, y es el hecho de que el totalitarismo, visto como una forma de gobierno, debe ser comprendido como un régimen político radicalmente novedoso; algo que las categorías del pensamiento político occidental nunca pudieron descifrar.

Aproximadamente un año después de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt inicia una investigación titulada “Elementos totalitarios del marxismo”. Allí, no solo se esperaba cubrir algunos temas que no habían sido trabajados en su libro de 1951 –como, por ejemplo, la *arquitectura* del totalitarismo bolchevique–, sino que también se buscaba revelar aquellas fuentes intelectuales que, presuntamente, estaban a la base del fenómeno totalitario. Este trabajo, sin embargo, nunca llegó a ser publicado por Arendt tal y como había sido concebido desde su gestación y, en consecuencia, terminó siendo agrupado en diferentes ensayos publicados en la década del 50 e inicios del 60, como *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*. Se podría decir, en términos generales, que el proyecto “Elementos totalitarios del marxismo” es un análisis del lugar que ocupa la filosofía de Marx al interior de las interpretaciones totalitarias realizadas en el mundo soviético. Su justificación, a juicio de Arendt, no solo radica en el hecho de que Marx haya sido el recurso que inspiró, directa o indirectamente, el asesinato de millones de personas; sino que, además, un estudio de tales características pondría de manifiesto que la figura del autor de *El Capital* se comporta como una bisagra entre la tradición del pensamiento político occidental y el fenómeno totalitario. Sin embargo, además de articular una filosofía crítica del pensamiento de Marx, el objetivo de Arendt descansa en la identificación de una puerta de entrada hacia la tradición; hacia el lugar que funda nuestra comprensión de lo político. Más exactamente, Arendt está interesada en precisar la actitud –el subtexto– que se encuentra a la base de nuestra forma de leer lo político; ya que según ella, el reemplazo de la pluralidad humana por la idea de gobierno, y la sustitución del hacer por el actuar (*praxis* por *poiesis*) –acaso el gesto más característico del nacimiento de la filosofía política, con Platón a la cabeza– terminó por convertirse, dadas las circunstancias políticas y sociales de la modernidad, en uno de los elementos constitutivos de los gobiernos totalitarios.

A largo de esta investigación trataré de señalar el lugar que ocupa la tradición del pensamiento político occidental al interior de la lectura que realiza Arendt del fenómeno totalitario. Me interesa analizar, en primer lugar, de qué manera los recursos heredados por la tradición resultan insuficientes al momento de leer la singularidad que representa esta

nueva forma de gobierno. Y, en segundo lugar, cuáles son las razones que, a juicio de Arendt, *vinculan* el totalitarismo con la forma en la que esta tradición ha leído el fenómeno de lo político. Esto quiere decir, no obstante, que el hecho de que nuestra tradición no cuente con las herramientas suficientes para garantizar una adecuada comprensión del fenómeno totalitario, no significa que debamos agregar nuevos modelos, metodologías o conceptos. Hacer esto sería desconocer el verdadero problema; pues no se trata de que la tradición cuente o no con conceptos suficientes en número o capacidad, sino que estos conceptos, por decirlo de alguna manera, ya tienen una precomprensión del fenómeno y, en esa medida, a pesar de que se incluyan o modifiquen, dichos conceptos seguirán interpretando lo político orientados por la misma actitud y el mismo esquema. Tal y como lo veremos más adelante, esta actitud, que nace con la filosofía política de Platón, define lo político en términos de oscuridad, confusión y engaño; términos que van a organizar la forma en la que buena parte de la tradición del pensamiento político occidental leyó el fenómeno de lo político. Así las cosas, y visto desde cierto lugar, el totalitarismo termina por revelarnos una serie de rasgos sin los cuales “podríamos haber sido conducidos a nuestra ruina sin darnos cuenta siquiera de lo que estaba sucediendo” (Arendt 2006b, 27). Esto no significa, de ninguna manera, que el totalitarismo contenga algún elemento rescatable, sino que su aparición, aparte de iluminar las enormes grietas de nuestra tradición, nos abre la posibilidad para repensar la forma que empleamos para leer la política. Dicho en palabras de Arendt: “este hecho puede ser deplorable, pero implícita en él está la gran oportunidad de mirar al pasado con ojos a los que no oscurece ninguna tradición, de un modo directo que, desde que la civilización romana se sometió a la autoridad del pensamiento griego, había desaparecido entre lectores y oyentes occidentales” (Arendt 1996, 35).

Esta monografía se encuentra dividida en dos grandes capítulos. En el primero se explica de qué manera la configuración del gobierno totalitario representa una forma de gobierno radicalmente novedosa, esto es, que aparte de escaparse de los marcos tradicionales dispuestos para analizar este tipo de fenómenos, también constituye una amenaza latente en el mundo contemporáneo. El capítulo se desarrolla a partir de un análisis del papel que desempeña el campo de concentración como aquella instancia en la que se materializan los objetivos del gobierno totalitario, y avanza hacia la interpretación arendtiana de la teoría de los regímenes políticos de Montesquieu. En este punto resulta fundamental observar de qué manera las fuentes de autoridad, la esencia, el principio de acción y la experiencia básica de los gobiernos totalitarios se presentan como figuras incapaces de ser homologadas, comparadas o interpretadas a la luz de otro tipo de regímenes políticos. En el segundo capítulo, por su parte, se presenta el lugar que ocupa la crítica realizada por Arendt a la Gran tradición del pensamiento político occidental. El capítulo espera dejar en claro cuáles son las razones que justifican los cargos que se le imputan a la tradición, al mismo tiempo que ve en la fenomenología de la acción una forma no convencional de entender la política, en la cual los conceptos de pluralidad, natalidad y contingencia juegan un papel fundamental. Aquí resultará fundamental explicar por qué razón no es posible volver los ojos al pasado para tratar de alimentarnos de nuevos conceptos, en el sentido más tradicional del gesto, y

también, cuáles son las razones que, a juicio de Arendt, vinculan, no de forma causal, la tradición del pensamiento político occidental con las raíces intelectuales sobre las que reposan los gobiernos totalitarios.

A través de esta investigación se espera poder mostrar la centralidad que adquiere la crítica a la tradición del pensamiento político occidental dentro de la obra de Arendt. Tal y como ha sido mencionado, las reflexiones planteadas por Arendt a propósito de la relación entre tradición y totalitarismo representan una ocasión inmejorable para analizar los diferentes retos y oportunidades a los que se enfrenta nuestro concepto de lo político; razón por la cual, la presente monografía puede leerse como un intento por hacer explícito este problema. Visto desde esta perspectiva, la monografía busca plantear la necesidad de repensar el problema de lo político al margen de las categorías heredadas por la tradición del pensamiento político occidental, y utiliza el fenómeno totalitario como un lugar en el que se cristalizan gran parte de estas tensiones.

CAPÍTULO 1.

¿Diferencias o analogías?

Anotaciones acerca de la *naturaleza* del gobierno totalitario

La falacia trágica de todas estas profecías, originadas en un mundo que todavía era seguro, consistió en suponer que existía algo semejante a una naturaleza humana establecida para siempre, en identificar a esta naturaleza humana con la Historia y en declarar así que la idea de dominación total era no sólo inhumana, sino también irrealista. Mientras tanto, hemos aprendido que el poder del hombre es tan grande que realmente puede ser lo que quiera ser.

HANNAH ARENDT - *Los orígenes del totalitarismo*

En 1953, dos años después de que se publicara la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, la revista *The Review of Politics* le ofreció a Arendt la posibilidad de contestar una de las primeras y más importantes reseñas que hasta ese momento se había escrito sobre su libro. Se trata de un breve ensayo elaborado por el filósofo político Eric Voegelin, quien al igual que Arendt, fue uno de los tantos intelectuales europeos que migraron de la Alemania Nazi a los Estados Unidos en la década de 1940 del siglo pasado. En términos generales, la “réplica” de Arendt desarrolla un breve recorrido por los momentos más importantes y controversiales de su trabajo, hasta detenerse parcialmente en algunos de los rasgos que diferencian su interpretación del totalitarismo de la desarrollada por Voegelin. Sin embargo, lo que resulta verdaderamente clave de este texto no son las discrepancias metodológicas y conceptuales entre uno y otro, sino la formulación de una crítica a las ciencias sociales y la filosofía que asume como centro de la discusión dos grandes temas: en primer lugar, la incapacidad para analizar la política y la sociedad contemporáneas luego de la aparición de los campos de concentración y exterminio; y en segundo lugar, la presencia de cierta torpeza metodológica a la hora de elaborar diferencias conceptuales. En palabras de Arendt:

Mi litigio fundamental con el estado presente de las ciencias históricas y políticas reside en su creciente incapacidad para hacer distinciones. Términos como nacionalismo, imperialismo, totalitarismo, etc., se aplican indiscriminadamente a todo tipo de fenómenos políticos (...), y ninguna de ellas se entiende ya sobre su trasfondo histórico particular. El resultado es una generalización en que hasta las mismas palabras pierden todo significado. Este tipo de confusión (...) se me aparece como el sello distintivo de las ciencias históricas y políticas contemporáneas (Arendt 2005b, 490).

A lo largo de este primer capítulo trataremos de poner de manifiesto cuáles son las implicaciones de esta confusión, y de qué manera la interpretación del totalitarismo suscrita por Arendt logra sacar a la luz una serie de mecanismos radicalmente novedosos dentro la historia política de occidente. Como lo veremos más adelante, la preponderancia que tienen el *adoctrinamiento ideológico* y el análisis de la experiencia humana en el *campo de concentración*, terminaron convirtiendo la lectura de Arendt en un ejercicio completamente diferente a otro tipo de trabajos del mismo periodo como, por ejemplo, los de la Escuela de Frankfurt, para quien el centro de la discusión se encuentra mediado por la crítica al “mito de la Ilustración”, y al problema de la racionalidad instrumental². Así pues, es gracias a esta búsqueda por superar el laberinto conceptual en el que se encontraban las ciencias sociales y la filosofía de ese momento, que Arendt logra construir su propia crítica del totalitarismo. Este gesto interpretativo la obligó a alejarse de la teoría política tradicional y, en consecuencia, a explicar en numerosas ocasiones por qué su lectura “no pertenece a ninguna escuela y apenas hace uso del instrumental oficialmente reconocido u oficialmente controvertido” (Arendt 2005b, 484)³. No obstante, y a pesar de las críticas recibidas, *Los orígenes del totalitarismo* fue el primer lugar desde donde se afirmó que aquella forma de dominación se trataba de un fenómeno completamente *inesperado*; “un escollo en el camino de la comprensión adecuada de la política y la sociedad contemporáneas, que debe llevar a que los científicos sociales y los historiadores académicos reconsideren sus preconcepciones fundamentales incuestionadas hasta hoy” (Arendt 2005b, 283).

En este capítulo me encargaré de señalar cuáles son las razones que Arendt presenta al momento de afirmar que el “terror” y el “adoctrinamiento ideológico” representan una forma de gobierno sin precedentes en la historia de la humanidad. Me interesa mostrar cuáles son los elementos sobre los que descansa esta hipótesis, y ver de qué manera esta interpretación deja abierta la posibilidad para analizar el totalitarismo como una categoría alrededor de la cual se articula una particular lectura de la vida humana y del poder. A lo largo de este capítulo me desplazaré a través de las coordenadas que marca la interpretación arendtiana de la teoría de los regímenes de Montesquieu, en aras de precisar cuál es la diferencia entre un

² De hecho, para Adorno y Horkheimer todavía seguía siendo difícil precisar si esta cosificación de la realidad hacía del totalitarismo una forma de dominación distinta, o si por el contrario se trataba de la revelación de un *proceso* que se presenta como el destino inevitable de las contradicciones de la racionalidad occidental. Para Simona Forti, “los representantes más significativos de la Escuela de Frankfurt, desde Marcuse a Adorno, desde Horkheimer a Kirchheimer, cuando tratan de interpretar el nazismo y el socialismo soviético, durante mucho tiempo aún se referirán a estos regímenes considerándolos tipos de *total-autoritärer Staat*, o formas de Estado autoritario *tout court*” (Forti 2008, 51).

³ Arendt estaba convencida de que los modelos causales que hasta ese momento se estaban utilizando para la explicación de los fenómenos históricos tenían grandes problemas desde el punto de vista conceptual. Siguiendo esta línea argumentativa, Arendt concibe *Los orígenes del totalitarismo* no precisamente como “una historia del totalitarismo, sino como un análisis en términos de historia (...) El libro, por tanto, no se ocupa en realidad de los «orígenes» del totalitarismo –como su título desafortunadamente pretende–, sino que ofrece un examen histórico de *los elementos que cristalizaron en el totalitarismo*. (...) La estructura de los elementos totalitarios es la estructura oculta del libro, mientras que su unidad más aparente la proporcionan ciertos conceptos fundamentales que, como hilos rojos, recorren el todo” (Arendt 2005b, 484 - 485 cursiva añadida).

régimen totalitario y otro tipo de formas tiránicas de gobierno. Así, nociones como “fuente de autoridad”, “esencia”, “principio de acción” y “experiencia básica” resultarán piezas claves a la hora de describir la originalidad del fenómeno totalitario. Ver el papel que juega el campo de concentración y exterminio dentro la fabricación de un nuevo ser humano, así como la forma en la que este ejercicio de dominación es respaldado a través de las leyes del movimiento, el terror total, la ideología y la soledad, me permitirá entender por qué razón categorías de la teoría política tradicional como “tiranía” o “dictadura moderna” no logran dar cuenta con exactitud de la naturaleza del fenómeno totalitario.

1.1. La aparición de un nuevo tipo de asesinato

Tal y como aparece formulado en *Los orígenes del totalitarismo*, el camino hacia la dominación total atravesó diferentes etapas que, desde el punto de vista utilitario⁴, parecen ser totalmente normales e incluso previsibles. Empezar una guerra, ejecutar masacres, conquistar poblaciones enteras, tener la pretensión de dominar el mundo, y producir grandes cantidades de muertos para sembrar terror, no es algo especialmente novedoso o que carezca de precedentes en la historia de la humanidad. Los motivos sobre los que descansan todas estas acciones son perfectamente comprensibles –sin duda nos resultarán odiosos e indignantes–, pero a la larga son piezas indispensables al momento de poner en marcha un régimen tiránico, despótico o totalitario. Sin embargo, lo que hace completamente diferente a este último; aquello que excede nuestro sentido común y todas nuestras teorías políticas previas a este fenómeno es, como lo veremos, la forma en la cual el infame espectáculo que se produjo en los campos de concentración y exterminio terminó por constituirse en la comprobación teórica de los postulados de la ideología del nazismo y del estalinismo, logrando convertir a esta tecnología en “la institución más consecuente de la dominación totalitaria” (Arendt 2006b, 593).

Según Arendt, para los gobiernos totalitarios la esencia del campo de concentración no era solamente la producción de un espacio en el cual fuera posible aislar sectores de la población para condenarlos al ostracismo político; si fuera así nada habría de novedoso en la instrumentalización de esta práctica. Tampoco tiene que ver con el hecho de que el Tercer Reich y el gobierno de Stalin hayan sido los *supuestos* creadores de este tipo de instituciones, pues como ha sido señalado, los campos son una tecnología que tiene un marcado origen decimonónico y colonial (Arendt 2006b, 592). Así pues, lo que realmente hace del totalitarismo un acontecimiento sorprendente y al mismo tiempo espeluznante, es que a partir

⁴ En este punto hemos preferido mantener el término tal y como Arendt lo utiliza en *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt 2006b, 592 - 593). A juicio de Arendt, el utilitarismo se presenta como el esquema moral más conocido y, al mismo tiempo, el más utilizado. Razón por la cual, la afirmación *durante las primeras fases del totalitarismo es posible leer sus acciones a la luz del utilitarismo* significa que el comportamiento de este fenómeno era explicable por medio de las categorías heredadas por la tradición del pensamiento político occidental. Después se hizo imposible.

de la extraordinaria singularidad de los campos haya salido a la luz una dificultad que no tiene que ver con el número de víctimas⁵, ni mucho menos con el número de personas que se unieron para ejecutarlo, sino más bien, con la verificación experimental de que todo lo que el movimiento totalitario se proponga hacer es posible, incluso modificar al hombre.

Al investigar el papel que ha jugado el campo de concentración en la historia política reciente, una de las conclusiones más importantes que revela el trabajo de Arendt es que su protagonismo siempre ha sido secundario. Desde su nacimiento en la Guerra de Bóers, hasta su consolidación en la Unión Sudafricana y en India, los campos de concentración siempre fueron utilizados como una especie de “custodia protectora” o como un mecanismo para aislar potenciales amenazas (Arendt 2006b, 592). Razón por la cual, su auténtico horror aparece justo en el momento en el que dejan de ser un lugar destinado a “elementos indeseables” u opositores políticos (Arendt 2005b, 289), y se convierten en un *espacio* en el cual se intenta demostrar lo que hasta ese momento parecía imposible: reducir al hombre a “una identidad nunca cambiante reacciones” (Arendt 2006b, 589), lo que significa modificar la condición humana hasta el punto en el que los prisioneros de los campos pierden la capacidad para actuar y, en consecuencia, se ven condenados a repetir indefinidamente sus actos, y reaccionar ilimitadamente ante los estímulos del campo. Por ejemplo, en el caso alemán, esta transformación empezó a partir de 1941, periodo en el que Hitler ordena implementar una estructura de asesinatos a gran escala, y con esto en mente, decide nombrar el campo de concentración de Auschwitz-Birkenau como una institución ejemplar dentro del régimen; ya que para ese momento, su mayor aspiración, al igual que la de cualquier otro líder de un movimiento totalitario, era “organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos” (Arendt 2006b, 589). Tal vez por esa razón los campos de concentración terminan por convertirse en una tecnología inmejorable

No solo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma *espontaneidad* como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa, en algo que ni si quiera son los animales. (...) Bajo circunstancias normales esto no puede ser jamás llevado a cabo, porque la *espontaneidad* no puede ser enteramente eliminada mientras esté conectada no solo con la libertad humana, sino con la misma vida, en el sentido de estar uno simplemente vivo. Solo en los campos de concentración es posible semejante experimento (Arendt 2006b, 590 cursiva añadida).

⁵ El consenso de la comunidad académica a propósito del número de muertos producidos durante el Holocausto fluctúa dependiendo de la unidad de análisis escogida. Aun así, en términos generales se habla de una cifra cercana a los seis millones de judíos, casi la mitad de la población que residía en Europa en ese momento (Niewyk y Nicosia 2000, 45 - 46). Si lo novedoso del totalitarismo fuera el número de víctimas que produjo, existen diversos ejemplos antes y después de este acontecimiento que objetan dicha interpretación. Sin ir más lejos nos encontramos con el ejemplo de Genghis Khan –la cabeza del Imperio Mongol durante su expansión en el siglo XIII, curiosamente referenciado varias veces por Arendt– y del que se estima llegó a acabar con la vida de 40 millones de personas. Por otro lado, ya en el siglo XX, nos chocamos con el proyecto comunista de Mao Zedong, en el que se calcula que murieron entre 50 y 70 millones de chinos, y 1,2 millones de tibetanos (Goldhagen 2009, 64).

Tal y como lo destaca Arendt, nuestra historia política se ha encargado de enseñarnos que el mayor castigo que se le podía infligir a un hombre era la acabar con su vida, pero la aparición de los gobiernos totalitarios nos ha demostrado que la muerte solo se presenta como un castigo limitado (Arendt 2006b, 594 - 595). La guerra es y seguirá siendo un evento vinculado a los márgenes de la tradición gracias a que su proceder instrumental nos resulta perfectamente entendible. Sin embargo, la implementación de una nueva modalidad del asesinato que solo podía ser ejecutada en instituciones como Auschwitz, Buchenwald o Treblinka, nos conmueve de una forma muy singular. Tal vez porque en este tipo de lugares “el homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito. Cualquiera puede morir como resultado de la tortura sistemática o de la inanición o porque el campo esté repleto y sea preciso liquidar el material humano superfluo” (Arendt 2006b, 596). Ahora bien, para nosotros, quitar la vida, es decir, interrumpir la existencia de un hombre que en algún momento tenía que morir, tiene cierta correspondencia con la forma en la que entendemos la vida y la muerte. Allí, el asesino deja un cadáver tras de sí y no pretende que su víctima no haya existido nunca; si borra todos los rastros son los de su propia identidad, y no los del recuerdo y el dolor de las personas que amaban a la víctima; destruye una vida, pero no destruye el hecho de la misma existencia (Arendt 2006b, 595). Pero ¿qué pasa cuando sucede lo contrario? Y ¿qué pasa cuando el asesinato se propone demostrar que el verdadero espíritu humano *puede* ser destruido sin la necesidad de llegar a la destrucción física del hombre? (Arendt 2006b, 593). Tal y como lo veremos a lo largo de esta monografía, el tipo de destrucción ejecutada en el totalitarismo se encuentra íntimamente relacionado con la eliminación de la pluralidad humana; razón por la cual, ya sea a través de una política orientada a la creación de una nueva raza que habitará el mundo (como en el caso alemán), o a través de la puesta en marcha de una gran lucha de clases que arrojará como única vencedora a la clase trabajadora (como en la versión soviética), el imperativo de los gobiernos totalitarios radica en la modificación del hombre y la realidad humana a través de una eliminación sistemática de la espontaneidad, que vendrían a ser de acuerdo con la interpretación de Arendt, aquella cualidad que distingue al hombre del resto de especies que habitan en la tierra⁶ (Arendt 2006b, 621). Ahora bien, tal y como ha sido destacado Dana

⁶ Para Arendt la espontaneidad es, la capacidad humana para actuar y dar inicio a algo completamente nuevo. En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt todavía no había desarrollado las diferentes articulaciones que se desprenden de su trabajo sobre la *vita activa*, razón por la cual, el papel que tiene la acción acompañada del discurso y su capacidad para revelar la infinita singularidad del actor, permanecen todavía vinculadas al concepto de “espontaneidad” que, dicho sea de paso, será posteriormente reemplazado en *La condición humana* por el término “natalidad”. Esta lectura también es defendida por Bernstein (Bernstein 2004, 309 - 310). En este contexto me gustaría seguir el uso de los conceptos que Arendt elabora en *Los orígenes del totalitarismo* y en algunos de los *Ensayos de comprensión* con el objetivo de verlos como una formulación inicial de los elementos que aparecerán en 1958 con la publicación de *La condición humana*. Razón por la cual he decidido no utilizar las interpretaciones que Arendt elabora sobre la acción humana, la pluralidad y la natalidad en su trabajo del 58, sino que he querido mantener y, por lo tanto, reconstruir los argumentos de Arendt tal y como aparecen formulados en las últimas partes de *Los orígenes del totalitarismo*. En el siguiente capítulo mostraré

Villa, el análisis de Arendt no presenta una descripción de los instrumentos materiales que condujeron a la eliminación de la espontaneidad y a la imposición de una atmosfera superflua en la esfera de los asuntos humanos, como, por ejemplo, los procesos de clasificación al interior de los campos, el rol de las jornadas de trabajo y el funcionamiento de las cámaras de gas y los hornos crematorios; ya que la estrategia interpretativa señalada por Arendt descansa en la agrupación de un proceso dividido en *tres etapas* a través de las cuales “los seres humanos se ven gradualmente privados de su estatus humano, primero fuera de los campos, y después al interior de ellos” (Villa 1999a, 23 traducción propia)⁷.

Siguiendo este orden de ideas, el primer paso en el camino hacia la dominación totalitaria consiste en *matar en el hombre a la persona jurídica*. Este “proceso” se lleva a cabo a través de dos grandes movimientos. Primero, es necesario que el gobierno totalitario construya ciertas categorías de personas con el objetivo de colocarlas por fuera de la protección de la ley (tal y como sucedió con las Leyes de Núremberg). Se supone que esto bloqueará los mecanismos disponibles para garantizar los derechos de estas personas en el plano local, mientras que en el plano internacional su ilegalidad será reconocida a través del mecanismo de la desnacionalización. Luego, hay que institucionalizar el campo de concentración por fuera de los límites del sistema penal ordinario. Su creación permitirá que el castigo ejercido en los campos pueda ser infligido a cualquiera con igual justicia o injusticia por medio de la aplicación de sanciones inexistentes. Teniendo en cuenta lo anterior, Arendt dirá que el objetivo principal de esta tecnología, al menos durante sus fases iniciales, es la destrucción de la capacidad para la acción, ya sea normal o delictiva, a través de la selección arbitraria de sus internos (Arendt 2006b, 601 - 602). Así las cosas, si bien es cierto que la centralidad del campo y su justificación descansan en la afirmación *propagandística* según la cual el campo existe para los elementos asociales, lo cierto es que “mientras que la clasificación de los internos por categorías es solo una medida táctica y de organización, la selección arbitraria indica el principio esencial de la institución” (Arendt 2006b, 604). Y por eso el sistema de los campos acude al problema de los “enemigos políticos” como un simple pretexto, pues su propósito es:

Destruir los derechos civiles de toda la población, que en definitiva se coloca tan fuera de la ley en su propio país como los apátridas y los que carecen de un hogar. La destrucción de los derechos del hombre, la muerte en el hombre de la persona jurídica, es un prerequisite para dominarle enteramente. Y ello se aplica no sólo a categorías especiales, tales como las de delincuentes, adversarios políticos, judíos, homosexuales, sobre quienes se realizaron los primeros experimentos, sino a cada

con mayor detalle el papel que desempeña el fenómeno de la pluralidad humana en el centro de las discusiones sobre el fenómeno totalitario.

⁷ Un examen mucho más detallado de las “tres etapas” que deben atravesar los gobiernos totalitarios en su búsqueda por construir un nuevo ser humano, se encuentra en los trabajos de Bernstein (2004, 301 - 332) y Villa (1999a, 11 - 38, especialmente 21 - 29).

habitante de un Estado totalitario⁸. El asentimiento libre resulta tan obstaculizador para la dominación total como la libre oposición. La detención arbitraria de las personas inocentes destruye la validez del asentimiento libre, como la tortura –a diferencia de la muerte– destruye la posibilidad de la oposición (Arendt 2006b, 605 - 606).

Aquí, lo que resulta fundamental es que este ejercicio de privación de derechos termina por convertirse en una forma de negación de la singularidad de la víctima. Ya no interesa si se es judío o alemán disidente, a la larga, ambos compartirán el mismo destino⁹. Lo que importa, en esa medida, no son los grupos particulares que son seleccionados para hacer parte de este tipo de reclusión y experimentación, sino más bien, que la existencia de los campos de concentración abre la posibilidad de un mundo en el que se ha borrado la figura de una acción soportada bajo la ley, un lugar en el que una dominación total sobre el hombre se hace posible.

El siguiente paso en la preparación de cadáveres vivos consiste en la *muerte de la persona moral en el hombre*. Ejecutar este proceso equivale, según Arendt, a corromper la solidaridad y, por lo tanto, la capacidad para protestar por parte de la víctima y del ciudadano. Al interior de campo, protestar, o mejor, *revelarse* contra la autoridad, es un gesto que tiene sentido en la medida en la que es asimilado, visto y escuchado por otras personas. Sin embargo, al interrumpir la solidaridad entre los prisioneros del campo, las autoridades crearon una atmósfera de indiferencia absoluta, acabando con los testigos y anulando el testimonio, tanto adentro como afuera del campo. Aquí ya se observa una intención mucho más clara, pues para este momento las razones que justificaban la reclusión del prisionero no solo eran indeterminadas, sino que, además, con la destrucción de la solidaridad, los prisioneros estaban en capacidad para ser sometidos a todo tipo de abusos, incluso, a la eliminación de su propio recuerdo del mundo gracias a que la acción se convertía en una actividad imposible de ejecutar. Según Arendt, hasta la aparición del fenómeno totalitario la civilización occidental “siempre otorgó al enemigo muerto el derecho a ser recordado como un reconocimiento evidente por sí mismo del hecho de que todos somos hombres (y *solamente* hombres)” (Arendt 2006b, 607); no obstante, desde que la administración de los campos de concentración fue asumida por las SS en reemplazo de las SA, sus directivos hicieron de la muerte en sí misma un fenómeno anónimo¹⁰. No solamente hicieron imposible

⁸ Cuando Arendt se refiere “a cada habitante de un Estado Totalitario” está incluyendo también a los propios victimarios, pues “los asesinos totalitarios creen en su superfluidad tanto como en la de los demás (...)” (Arendt 2006b, 616).

⁹ Siguiendo esta idea, Arendt destaca que justo después de “acabar” con el problema judío, el partido Nazi tenía planeado crear una nueva “Ley de Salud Nacional” a partir de la cual, incluso, los propios alemanes que tuvieran “dolencias pulmonares y cardíacas (...) no podrían ya permanecer en espacios públicos y no se les permitiría tener descendencia” (Arendt 2005b, 288).

¹⁰ El tránsito de la administración de las SA a la SS cuenta con una enorme diferencia en la forma en la que se dirigía la vida del prisionero en el campo de concentración. Según Arendt, “desde el momento de su arresto, nadie del mundo externo se suponía que volvía a hablar del prisionero; era como si hubiese desaparecido de la faz de la tierra; ni si quiera se lo declaraban muerto. La anterior costumbre de las SA de informar a la familia de la muerte de un interno del campo de concentración mediante el envío de un ataúd de zinc o una urna fue

determinar si un prisionero estaba vivo o está muerto, sino que, además, privaron de significado la lectura tradicional de la muerte como el final de una vida realizada, y con esto, le “arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando con ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie¹¹. Su muerte simplemente ponía un sello sobre el hecho de que en realidad nunca había existido” (Arendt 2006b, 607). El asesinato de la persona moral, en ese orden de ideas, termina por consolidarse cuando la administración de los campos entendió que la mejor forma de suprimir la solidaridad entre los prisioneros no era radicalizando el grado de crueldad, sino haciendo que las decisiones de la conciencia moral se volvieran cuestionables e irrelevantes. La separación entre la persona moral y el escape individualista, en ese orden de ideas, terminaron por convertir los principios de la moral en situaciones completamente discutibles y equívocas; al punto en el que los hombres dejaron de creer que era mejor morir como víctimas que como “burócratas de la muerte” (Arendt 2006b, 607), y que era mejor padecer el mal que cometerlo¹².

A través de la creación de condiciones bajo las cuales la conciencia deja de hallarse adecuada y el hacer el bien se torna profundamente imposible, la complicidad conscientemente organizada de todos los hombres en los crímenes de los regímenes totalitarios se extiende a las víctimas y así se torna realmente total. Los hombres de las SS implicaron en sus crímenes a los internados en los campos de concentración —delincuentes, políticos y judíos—, haciéndoles responsables de gran parte de la administración, enfrentándoles de esa manera con el desesperanzador dilema de si enviar a sus amigos a la muerte o si ayudar a matar a otros hombres que resultaban serles extraños y, en cualquier caso, obligándoles a comportarse como asesinos. El hecho no es sólo que el odio fuera desviado de quienes eran culpables (los *Kapos*¹³ eran más odiados que los hombres de las SS), sino que se hallara constantemente enturbiada la línea divisoria entre el perseguidor y el perseguido, entre el asesino y su víctima (Arendt 2006b, 607 - 608).

Además de fracturar la solidaridad y, con esto, la facultad para la acción y la protesta, la característica más importante del *asesinato de la persona moral*, consiste en la creación de

abolida y sustituida por rigurosas instrucciones al efecto de que «las terceras personas [hayan de quedar] en la incertidumbre acerca del paradero de los prisioneros (...) Lo que incluye también el que los parientes no puedan saber nada cuando tales prisioneros mueran en los campos de concentración» (Arendt 2005b, 295).

¹¹ Al respecto creo vale la pena mencionar lo que Arendt encuentra con relación al suicidio, que en ese contexto era visto no solo como una forma de reclamar soberanía ante la propia vida, sino como un intento de dar un significado a la muerte. En palabras de Arendt, “[e]l suicidio se producía más a menudo antes de la detención y de la deportación que en el mismo campo, lo que, desde luego, queda parcialmente explicado por el hecho de que se intentaba todo para impedir los suicidios, que eran, al fin y al cabo, *actos espontáneos*. Del material estadístico de Buchenwald (...) es evidente que apenas un 0,5 por 100 de las muertes podían ser atribuidas a suicidio, que frecuentemente sólo había uno o dos suicidas al año, aunque en ese mismo año el número total de muertes llegaba a 3.516. Los informes de los campos de concentración rusos mencionan el mismo fenómeno”. (Arendt 2006b, 611).

¹² Aquí Arendt se está refiriendo indirectamente al fenómeno de los *Sonderkommando*, esto es: unidades de internos, en su mayoría judíos, que tenían la función de trasladar a los nuevos prisioneros hasta las cámaras de gas para posteriormente incinerarlos.

¹³ Los *Kapos* eran los líderes de los *Sonderkommandos*.

condiciones en las que las decisiones de la consciencia moral resultan inadecuadas e irrelevantes. Aquí, Arendt no está negando la posibilidad de que los prisioneros hayan podido tomar alguna que otra decisión, sino que el punto es que la elección misma se convierte en una instancia repleta de consideraciones problemáticas. Ya que, como es sabido, muchos internos se asociaban con las autoridades de los campos para recibir algún tipo de beneficios durante su reclusión; beneficios que llegaron a estar expresados en la posibilidad de dilatar la propia ejecución. Así las cosas, en un escenario de tales características, las decisiones estaban entre el robo, la traición y el asesinato, y a la adhesión, prácticamente suicida, a los principios convencionales de la moral. Allí es, precisamente, donde los gobiernos totalitarios lograron pervertir la consciencia moral de los reclusos, pues hicieron de su racionalidad práctica un lugar desde el que se producen decisiones cuestionables y equívocas; algo que, sin lugar a dudas, resulta completamente novedoso a la luz de la historia de las experiencias políticas occidentales.

El último paso en la fabricación de cadáveres vivientes descansa en la *destrucción la diferenciación del individuo*, es decir, su identidad. La personalidad humana y su carácter se presentan como el último registro de un hombre que ha sido despojado de sus derechos y de su consciencia moral sobre el mundo. Los métodos para destruir la singularidad iban desde el mismo proceso de reclutamiento, hasta su posterior transporte en vagones de trenes en los que permanecían durante días completamente hacinados. Luego de eso venía el shock de la llegada a los campos, el rasurado de cabeza y las innumerables torturas de las cuales puede ser objeto el cuerpo humano. Allí el propósito fundamental era destruir a la persona humana de la misma manera que lo consiguen “ciertas enfermedades mentales de origen orgánico” (Arendt 2006b, 608). Así las cosas, tras el asesinato de la persona jurídica y la persona moral, la destrucción de la individualidad termina siendo un proceso exitoso, ya que los condenados a muerte en los campos, no solo carecen de la posibilidad de exigir el respeto de sus derechos por la vía institucional, sino que, además, tampoco tienen la capacidad de revelarse contra las autoridades del campo debido a que los lazos de solidaridad se encuentran corrompidos. El horror de los campos y su auténtica originalidad radicaba, precisamente, en el hecho de que todos estos esfuerzos no conducían a la sádica tortura y al exterminio absoluto del hombre, sino que más bien, consistían en una eliminación fría y sistemática de la *espontaneidad humana*. Los líderes totalitarios suponían que al destruir la espontaneidad se erradicaba la capacidad humana para actuar, es decir, para dar inicio a algo completamente nuevo; y en ese orden de ideas, entendieron que antes de acabar con grandes segmentos de la población, los campos deberían ser diseñados para preservar al ser humano de una cierta manera y, a partir de esto, crear una nueva raza o un nuevo sujeto para el que ya no sea constitutivo manifestarse a través de la acción y la pluralidad¹⁴. A la luz de estas consideraciones, el hecho de que este rasgo de la personalidad humana juegue el papel más

¹⁴ A esta conclusión también parece llegar Simona Forti cuando afirma que “los campos de exterminio, no sirven (...) sólo para exterminar, sino también para ensayar la producción en serie del nuevo ejemplar humano. Representan, de hecho, «el ideal social del régimen», porque en ellos, y solamente en ellos, es posible la dominación total”. (Forti 2008, 82).

importante dentro de la lógica de la dominación totalitaria tiene que ver con la idea según la cual, mientras el hombre cuente con las condiciones para poder desplegar un *nuevo comienzo* a través de sus actos, siempre tendrá la posibilidad de desestabilizar los límites que el gobierno totalitario quiere imponerle. Razón por la cual, mientras que la espontaneidad no sea destruida, resultará absolutamente imposible ejercer una dominación total contra el hombre.

1.2. Las Leyes del Movimiento: un recurso más allá de lo legal y lo ilegal

La originalidad del fenómeno totalitario no descansa solamente en el hecho de que los medios de la dominación sean cada vez más drásticos y destructivos. Si bien es cierto que la institución central de la dominación totalitaria es el campo de concentración y exterminio, su materialización no parece ser un elemento suficiente a la hora de concluir que el totalitarismo haya sido un acontecimiento sin precedentes en la historia política occidental. Ahora bien, hasta el momento hemos logrado establecer que el objetivo principal de la dominación totalitaria era la “fabricación de la humanidad”, y que uno de los lugares privilegiados para ejecutar este deseo es el campo de concentración y exterminio. Sin embargo, aún hace falta dar cuenta de los rasgos que separan el fenómeno totalitario de otras formas de opresión política como el despotismo, la tiranía o la dictadura.

En 1953, justo dos años después de la publicación de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt envía a la revista *The Review of Politics* un ensayo titulado “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”. Según Elisabeth Young-Bruehl, este trabajo vendría a ser una de las primeras etapas de un proyecto de investigación mucho más amplio y ambicioso titulado “Elementos totalitarios del marxismo”, en el cual –consiente de la omisión que realizó en su libro de 1951–, Arendt intenta realizar un análisis mucho más detallado del totalitarismo soviético (Young-Bruehl 1993, 354 - 359). “Ideología y terror” será posteriormente incluido en el año de 1958 como capítulo final de una segunda edición revisada de *Los orígenes del totalitarismo*. Ahora bien, a pesar del tiempo que transcurre entre la escritura de uno y otro trabajo, el peso que tienen los argumentos desarrollados en este último ensayo viene a confirmar con mayor fuerza las intuiciones que Arendt había desarrollado en el apartado final de su libro de 1951, y que como observamos en el primer numeral de esta monografía, estaba prácticamente dedicado a la descripción de la “lógica interna” de los campos de concentración y exterminio. En este nuevo ensayo el *leitmotiv* de Arendt persistirá: el totalitarismo no solamente es un fenómeno sin precedentes, sino que también se nos revela como una “nueva forma de gobierno”. ¿Qué significa exactamente esta afirmación? Y ¿Cuáles serán sus implicaciones con forme avanza esta argumentación?

A lo largo de la historia el terror se ha utilizado como un medio para atemorizar a los hombres al punto en el que su uso no se ha restringido a un solo tipo de gobierno, sino que ha estado a disposición de un gran número de formas Estado y sistemas de partidos. Así,

desde los tiranos de la antigüedad, hasta las dictaduras contemporáneas –pasando por los movimientos revolucionarios y contrarrevolucionarios–, el terror siempre ha estado presente como una estrategia para someter a los hombres (Arendt 2005b, 359 - 360). Teniendo en cuenta lo anterior, habrá que preguntarse ¿Cómo debemos interpretar el terror en este contexto? ¿Acaso debemos entender el gobierno totalitario como un “simple arreglo temporal” que toma las herramientas de la tiranía y el despotismo, y que debe su existencia a un “fallo” de las fuerzas políticas tradicionales para responder adecuadamente a los problemas de una sociedad? O más bien, ¿habrá que interpretar el totalitarismo como si fuera un tipo de gobierno con una *naturaleza* específica que deberá ser integrado al ya conocido inventario de los regímenes políticos con los que hemos organizado la experiencia política en Occidente? (Arendt 2006b, 617 - 618). Si esto último resulta ser cierto, es decir, si en efecto existe algo así como una *esencia* del gobierno totalitario, entonces, al igual que sucede con la república, la monarquía, la dictadura y, en general cualquier forma de gobierno que conozcamos, el totalitarismo deberá descansar en una *experiencia básica* de la vida humana. En ese sentido, independientemente de la naturaleza de cada gobierno, su existencia siempre estará condicionada por una *experiencia fundamental* sobre la cual se va a desplegar la acción de sus habitantes. Se trata de algo parecido a una superficie que soporta el mundo en común, esto es, el lugar en el que los hombres “viven juntos y se hallan ocupados por los asuntos públicos” (Arendt 2006b, 618), y que nos permitirá en este caso identificar con mayor precisión, tal y como lo destaca Neus Campillo, “si la experiencia del totalitarismo nos está proporcionando un suelo genuino, unas experiencias humanas primarias sobre las que asentarse de la misma manera que sí hay experiencias primarias y genuinas en las otras formas de gobierno conocidas” (Campillo 2013, 53). Así pues, mientras que en su trabajo de 1951 Arendt está tratando de dar cuenta de los elementos que cristalizan en el totalitarismo, en “Ideología y terror” el objetivo principal será la descripción de aquella “experiencia básica que halla su expresión política en la dominación totalitaria” (Arendt 2006b, 618). No obstante, antes de presentar este punto, acaso el más importante dentro del argumento de Arendt, resulta indispensable tratar de identificar las coordenadas en las que se ubica la discusión de Arendt en torno a la originalidad del gobierno totalitario.

Ahora bien, antes de afirmar que el totalitarismo es un fenómeno sin precedentes, tal vez sea mejor decir que el totalitarismo “ha explotado la alternativa misma sobre la que se han basado en filosofía política todas las definiciones de la esencia de los gobiernos, es decir, la alternativa entre el gobierno legal y el ilegal, entre el poder arbitrario y el legítimo” (Arendt 2006b, 619); y que cuando el totalitarismo supera esta alternativa, no deja de recurrir al derecho para justificar sus decisiones, ya que afirma obedecer “aquellas leyes de la naturaleza o de la historia de las que, supuestamente, proceden todas las leyes positivas” (Arendt 2006b, 619)¹⁵. ¿Cómo interpretar esto? Según Arendt, a lo largo de la historia occidental existen

¹⁵ Las leyes de la naturaleza y la historia son la forma que se materializaron los proyectos totalitarios alemán y soviético. La primera defiende la creación de una “nueva raza” que habitará el mundo, mientras que la segunda defiende la organización de una gran “lucha de clases” que arrojará como único vencedor a la clase trabajadora.

diversos ejemplos en los cuales el establecimiento de una dictadura¹⁶ trae consigo el cuestionamiento de la ley y, en consecuencia, la puesta en marcha de un gobierno arbitrario y por definición ilegal. Ahora bien, a diferencia de las tiranías¹⁷, el totalitarismo no rechaza el uso del derecho, sino que lo reivindica de una forma muy particular. Así, los regímenes totalitarios no se definen como formas del gobierno ilegal, ya que afirman remitirse a fuentes de autoridad mucho más generales, algo así como leyes supra-humanas de las que se puede derivar el pasado, el presente y el futuro de una civilización; no son arbitrarios, ya que afirman ser completamente obedientes de aquellas fuentes de autoridad; y tampoco son formas de gobierno que descansen en el interés de un solo hombre, ya que están dispuestos a sacrificar todo con tal de cumplir con aquellas leyes de la Naturaleza y la Historia en las que creen (Arendt 2006b, 619 - 620). En ese orden de ideas, si no son propiamente ilegales, ¿cuál es entonces la alternativa, o mejor, la categoría en la cual deberíamos ubicar a los gobiernos totalitarios?

Tanto la tiranía como el totalitarismo cuestionan la validez de la ley, pero su diferencia descansa en el hecho de que mientras la primera la *desobedece*, y por esa razón se convierte en una forma de gobierno ilegal, el segundo la *desafía*, es decir, cuestiona su autoridad en virtud de que cree que su ley proviene de “una forma más elevada de legitimidad” (Arendt 2006b, 619). Así, al afirmar que el totalitarismo, literalmente, destruye la doble alternativa sobre la que se ha inspirado la filosofía política para definir la esencia de una forma de gobierno, Arendt está tratando de decir que el fenómeno totalitario representa una *tercera vía*, o mejor, un lugar que se encuentra *más allá de lo legal y lo ilegal*, y que “pretende haber hallado un camino para establecer la justicia en la tierra –algo que, reconocidamente, jamás podría alcanzar la legalidad del derecho positivo” (Arendt 2006b, 619). Solucionar el problema del establecimiento de la justicia en la tierra, en ese orden de ideas, significa anular la brecha que hay entre la ley y la justicia, es decir, el intervalo que hay entre la aplicación de una norma que castiga y la pretensión de que su resultado retribuya completamente la ofensa o el delito cometido. Nuestro derecho positivo nunca podrá garantizar una justicia absoluta porque las acciones del hombre, al estar atravesadas por la imprevisibilidad, jamás podrán ser controladas en su totalidad por la ley. Siempre existirá un margen de interminación sobre el cual el derecho no solamente no logra legislar, sino que tampoco logra reparar¹⁸. Así pues, al querer establecer el reinado de la justicia en la tierra, lo más lógico es que los gobiernos totalitarios no creen su propio *consensus iuris*, es decir, que no creen una nueva forma de legalidad y reconocimiento en el espacio público, sino que

¹⁶ En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt utiliza los términos “tiranía” y “dictadura” de forma intercambiable.

¹⁷ Un cuerpo político se convierte en tiranía cuando desobedece la legislación del régimen. Una tiranía es un gobierno ilegal administrado por un solo hombre que actúa en interés del gobernante y con hostilidad hacia los gobernados. Allí, el líder debe colocar todos los medios al servicio del temor convirtiéndolo de esta manera en su principio de acción (Arendt 2006b, 618 - 619).

¹⁸ Tal vez por esa razón en *La condición humana* Arendt se referirá al perdón y a la promesa como los dos grandes remedios que le hacen frente al carácter contingente de la acción humana. Además, es probable que en virtud de que el totalitarismo soluciona y materializa esta dificultad (establecer plena justicia en la tierra), Arendt afirme que los crímenes cometidos en el totalitarismo sean actos absolutamente imperdonables.

modifiquen la realidad humana hasta el punto en el que la *legalidad* “produzca a la humanidad como su producto final” (Arendt 2006b, 620). Defender la identificación entre la ley y el hombre, en ese orden de ideas, no solamente implica afirmar que “el hombre es la encarnación ambulante de la ley” (Arendt 2006b, 620 - 621), sino también que, en un mundo habitado por seres con estas características, el gobierno totalitario buscará eliminar cualquier rasgo de individualidad; cualquier acto espontáneo que no se desprenda de su ley del movimiento. Encontramos una instancia ejemplar de esta experiencia en la novela *El Cero y el Infinito* del escritor húngaro Arthur Koestler. El libro cuenta la historia de Nikolai Bujarin, el famoso líder de la Revolución Rusa, que luego de ocupar varios de los puestos más importantes al interior de Partido Comunista, fue condenado a muerte en el año de 1938 en el marco de las conocidas “Purgas Estalinistas”. Allí, Koestler presenta una pequeña escena en la cual Nikolai Rubachof, el protagonista, describe la forma en la cual el Partido había traicionado los ideales de la Revolución:

El Movimiento carecía de escrúpulos; se arrastraba desenfadadamente hacia su fin, y depositaba los cadáveres de los ahogados a lo largo de los meandros de su curso (...) Los movimientos del individuo no le importaban. Su conciencia no importaba al partido, que no se preocupaba de lo que pasase en su cabeza y su corazón. El partido solo conocía un crimen: apartarse del camino trazado; y un solo castigo: la muerte. La muerte no era un misterio en el Movimiento; no tenía nada de sublime; era la solución lógica de las divergencias políticas (Koestler 2011, 101)

Afirmar que el Partido solo reconoce un crimen y un castigo, como lo destaca Koestler, significa que la identificación entre la ley y el hombre le impone a la humanidad una única alternativa; un único modo de ser que se encuentra contenido en las leyes de la naturaleza y la historia. Así, la sorpresa que despierta el hecho de que el totalitarismo afirme solucionar la discrepancia entre legalidad y justicia nos obliga a preguntarnos por las razones que impiden que nuestro derecho positivo lo haga, o mejor, nos invita a revisar cuáles son las diferencias entre la “legalidad totalitaria” y la “no-totalitaria”.

Al interior de esta primera interpretación de la teoría política de Arendt, el derecho positivo parece jugar un papel determinante, gracias a que se encarga de garantizar una superficie más o menos estable para que las acciones humanas (siempre cambiantes e imprevisibles) tengan un marco dentro del cual se puedan desarrollar. Las leyes positivas, tal y como nos lo ha enseñado la tradición, no son prescripciones completamente invariables, sino que se trata de mandatos susceptibles de ser reemplazados o modificados conforme lo indiquen las circunstancias; de este modo, “las leyes positivas son primariamente concebidas para funcionar como factores estabilizadores de los cambiantes movimientos de los hombres” (Arendt 2006b, 621). Ahora bien, a diferencia de la ley positiva que tiene la función de garantizar una superficie *estable* para la acción humana, la “ley del movimiento”, al no ocuparse de los hombres en *plural*, es decir, al no atender el comportamiento de los *individuos*, se encarga de transformar la humanidad en un gran individuo (Arendt 2006b, 589); y una vez hecho esto, se esfuerza por prescribir la forma y el lugar hacia donde nos

debemos dirigir como civilización (Arendt 2006b, 619 - 621). Así las cosas, en el totalitarismo la ley no estabiliza, sino que coloca en movimiento a toda la humanidad para impulsarla hacia un *nuevo mundo*. Esta situación aparece reflejada en la novela de Koestler, justo cuando Rubachof describe cuál fue el verdadero mérito de la revolución:

Nosotros descendimos hasta lo profundo de las masas amorfas y anónimas, que en todos los tiempos constituyen la sustancia de la Historia; y nosotros fuimos los primeros en descubrir las leyes que rigen los movimientos: las leyes de su inercia, las de las lentas transformaciones de su estructura molecular y las de las repentinas erupciones. Los jacobinos eran moralistas; nosotros fuimos empíricos. Nosotros cavamos en el fango primitivo de la Historia y descubrimos sus leyes. Nosotros conocíamos la Humanidad mejor que ningún hombre llegó a conocerla jamás; he aquí por qué nuestra revolución pudo triunfar (Koestler 2011, 110).

El hecho de que la ley deje de regular el ámbito político y comience a prescribir la forma en la que tiene que desarrollarse la humanidad, no solo delata una novedad histórica sin precedentes con respecto a las formas de gobierno anteriormente conocidas, sino que, además, revela una enorme transformación intelectual que tuvo lugar a mediados del siglo XIX, y que “consistió en la negativa a ver o a aceptar nada tal y «como es» y en la consecuente interpretación de todo como base de una evolución ulterior” (Arendt 2006b, 622)¹⁹. ¿Qué significa esto? A juicio Arendt, se trata de un rechazo de lo singular y una reivindicación de lo universal. Según las grandes teorías que nacieron en este periodo, y en especial según el Darwinismo y en el Marxismo, el movimiento de la naturaleza y de la historia siempre es unilineal. Así pues, nos desplazamos “en una dirección indefinidamente progresiva” (Arendt 2006b, 621) hacia un mundo habitado por una nueva raza, o hacia un lugar en el que se han abolido las clases sociales, en la medida en que entendemos que lo concreto, la cosa y el hecho singular, son concomitantes con lo general y lo universal (Arendt 1996, 73), es decir, que el significado de un acto está determinado por su capacidad para ser enmarcado dentro un proceso más grande o, en palabras de Arendt, dentro de *una evolución ulterior*.

Subyacente a la creencia de los nazis en las leyes raciales como expresión de la ley de la Naturaleza en el hombre, se halla la idea darwiniana del hombre como producto de una evolución natural que no se detiene necesariamente en la especie actual de seres humanos, de la misma manera que la creencia de los bolcheviques en la lucha de clases como expresión de la ley de la Historia se basa en la noción marxista de la sociedad como producto de un gigantesco movimiento histórico que corre según su propia ley de desplazamiento hasta el fin de los tiempos históricos, cuando llegará a abolirse por sí mismo (Arendt 2006b, 621).

¹⁹ Inherente a esta transformación se encuentra una “lectura procesual de la acción humana”, cuya hipótesis fundamental señala que el significado de un acto se encuentra subsumido a la totalidad del proceso (Arendt 1996, 73 - 77). En *La condición humana* Arendt elaborará con mayor detalle las consecuencias de esta postura. Teniendo en cuenta los límites de este trabajo solo podemos señalar que la interpretación del totalitarismo como consecuencia de un “proceso histórico” es la responsable de oscurecer la verdadera esencia del fenómeno totalitario.

Los gobiernos totalitarios procuraron demostrar que sus acciones pueden basarse en cualquier hipótesis, pues al no tener que ajustarse a los hechos tal y como se dan en el mundo objetivo, “el proceso de la acción, si es coherente, avanzará hasta crear un mundo en el que la hipótesis se haga axiomática y evidente por sí misma” (Arendt 1996, 98). Aniquilar una persona o un millón es posible en la medida en la que este *proceso* se toma como una simple etapa de un camino mucho más largo. Allí, el valor que puede tener la vida humana en particular es descartado en virtud de lo que su muerte puede traerle a la Humanidad en general. Sin embargo, es importante destacar que los gobiernos totalitarios no ven el asesinato como una especie de “sacrificio” u “ofrenda”, sino como una banal ejecución de un movimiento conforme a las leyes de la naturaleza y de la historia (Arendt 2006b, 623). Así, al destruir la posibilidad de pensar el derecho positivo como un factor estabilizador de la acción humana a nivel individual, la interpretación de la ley realizada dentro de los regímenes totalitarios termina convirtiéndose en un mecanismo habilitado para “señalar a los enemigos de la Humanidad” (Arendt 2005b, 411), y en consecuencia, para eliminar a los individuos dañinos o superfluos en aras del “proceso o del progreso de la especie” (Arendt 2005b, 410)²⁰.

1.3. El terror total: la esencia de una nueva forma de gobierno

Así como el protagonismo de la ley positiva al interior de un gobierno constitucional se encuentra situado más allá de la erradicación del delito –pues se supone que la ausencia de crímenes no hace superflua la existencia del derecho positivo, sino que la reivindica–, el papel que desempeña el terror en los gobiernos totalitarios también se encuentra situado más allá de la eliminación de todos los opositores políticos –pues se supone que, al acabar con la oposición, la instrumentalización del terror debería detenerse–, y esto, sin embargo, no sucede. A la luz de este problema, es claro que existen suficientes elementos que permiten intuir que la esencia del gobierno totalitario no descansa en la aplicación de leyes positivas, en su eliminación, y tampoco en la ejecución de leyes del movimiento. Tal y como lo ha destacado Jerome Kohn, a lo largo de “Ideología y Terror” Arendt realiza por lo menos tres distinciones orientadas a determinar la esencia del gobierno totalitario. Así, Arendt separa, en primer lugar, los gobiernos legales de aquellos que están basados en un poder arbitrario; en segundo lugar, distingue la noción tradicional de *leyes humanamente establecidas* de

²⁰ Uno de los aspectos más novedosos del totalitarismo es que, al no detenerse nunca, la arquitectura de sus leyes del movimiento frustra cualquier posibilidad para que nazca la acción humana y, por lo tanto, para que se desplieguen otros modos de ser que puedan interrumpir este *proceso*. Siguiendo esta idea, es posible afirmar que gran parte de la promesa totalitaria descansa un frío y sistemático deseo de autodestrucción (Arendt 2006b, 621 - 623). Al respecto, Arendt dirá que en el caso de la “ley de la naturaleza”, el deseo de exterminar todo lo perjudicial e incapaz de vivir implica el final de la naturaleza, una vez que ya no se puedan encontrar más categorías perjudiciales. Mientras que en el caso de la “ley de la historia”, la búsqueda por desaparecer a todas las clases representa el final de la historia, una vez que no se puede formar nuevas clases para que puedan ser destruidas. O, “en otras palabras, la ley de matar, por la que los movimientos totalitarios se apodaran y ejercen el poder, seguirá siendo ley del movimiento, aunque logran someter a su dominación a toda la humanidad” (Arendt 2006b, 622).

aquella nueva concepción totalitaria de *leyes supra-humanas* que no solamente están encargadas de gobernar la evolución y la naturaleza, sino que además tienen la función de determinar el curso de la historia; y finalmente, se encarga de diferenciar la noción tradicional de la autoridad política como una forma de garantizar estabilidad en las instituciones legales, de aquel *mecanismo totalitario* encargado de congelar la capacidad humana para actuar, y que termina por arrojar a los hombres al curso de las leyes de la naturaleza y la historia (Kohn 2002, 622 - 623). ¿A qué se referirá Arendt en esta última parte?

Tanto en *Los orígenes del totalitarismo* como en su ensayo “De la naturaleza del totalitarismo”²¹, Arendt se vale de la teoría de los regímenes políticos de Montesquieu para mostrar de qué manera el totalitarismo representa una forma de gobierno incomparable con otras modalidades de la opresión política. Así, a través de un análisis de lo que Montesquieu denomina la “esencia”, el “principio y de acción” y la “experiencia básica” de un régimen, Arendt pretende mostrar los diferentes mecanismos sobre los que descansa el funcionamiento de los regímenes totalitarios, y en qué sentido su pretensión de dominarlo todo representa una forma política sin precedentes.

A juicio de Arendt, “Montesquieu fue el último en inquirir acerca de la naturaleza del gobierno, es decir, el último en preguntarse qué hace que el gobierno sea lo que es (...) [Además de añadir] a esta una segunda cuestión que es enteramente original: ¿Qué hace que un gobierno actúe como actúa?” (Arendt 2005b, 396). No obstante, en esta sección nos ocuparemos de responder la primera pregunta, esto es, el interrogante por la esencia del totalitarismo; más adelante trataremos de precisar en qué consiste lo que Arendt, siguiendo a Montesquieu, denomina como el “principio de acción” de un régimen, y finalmente, de qué manera interpretar el concepto de “experiencia básica” en el terreno de la política. Ahora bien, siguiendo la lectura propuesta por Arendt, la “esencia” o la “naturaleza” de una forma de gobierno es definida por Montesquieu como una estructura particular que tiene la función de hacer que un régimen político sea lo que es, en otras palabras, que una república, una monarquía o una tiranía *sean lo que son*. Según esta interpretación, dicha “estructura particular”, tal y como nos lo ha enseñado la filosofía política occidental, descansa en “la disyuntiva entre el gobierno legal, constitucional o republicano, de un lado, y el gobierno ilegal, arbitrario o tiránico, de otro” (Arendt 2006b, 409). Así pues, si por un momento nos detuviéramos a considerar que las formas de gobierno bajo las que ha vivido el hombre han sido prácticamente las mismas desde que fueron descubiertas por los griegos, y al mismo tiempo, “han demostrado ser extraordinariamente longevas” (Arendt 2006b, 618), tal vez sea conveniente afirmar que la rivalidad entre gobierno legal e ilegal ha sido la columna vertebral de nuestra sesgada comprensión sobre el fenómeno político a lo largo de casi tres mil años de historia, y que además, es el único recurso con el que contamos para determinar la “esencia” de una forma de gobierno. Hasta el momento sabemos que lo que hace del gobierno

²¹ De acuerdo con Jerome Kohn, este ensayo hace parte de un manuscrito más largo titulado “Las dificultades de la comprensión” que fue encontrado en la en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos en la sección The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. Para un comentario más detallado acerca del origen, similitudes y diferencias con otros trabajos de Arendt puede consultarse (Kohn 1994, xviii - xix).

totalitario un fenómeno completamente original y sin precedentes es que haya destruido esta doble alternativa, esto es, que su “ilegalidad” haya desafiado el *consensus iuris* sobre el que descansan las leyes positivas de un gobierno legal. Sin embargo, aún necesitamos observar en qué aspectos el gobierno totalitario se diferencia de una simple “dictadura moderna”.

Tal y como lo observamos en el apartado anterior, el gobierno totalitario descansa en una especie de “tercera alternativa” a través de la cual instituye una nueva “legislación” que se inspira en fuentes de autoridad superiores a las del derecho positivo, pero que, no obstante, no pueden ser equiparadas con las fuentes del derecho natural. Justo allí, sale a la luz una diferencia insalvable entre la interpretación de la ley dentro de un gobierno legal, por un lado; y la interpretación de la ley dentro de un gobierno totalitario, por otro. Según Arendt, mientras que en el primer caso la ley tiene la función proporcionarle al ciudadano una superficie estable para actuar, así como de protegerlo de las injusticias del otro, en el totalitarismo, el lugar que ocupa la ley es completamente distinto. Allí el rol del derecho es mucho menos preponderante que en otro tipo de formas de gobierno; lo que quiere decir, entre otras cosas, que la distinción legalidad-ilegalidad no es una parte constitutiva de su esencia o “estructura fundamental”. Siguiendo este orden de ideas, podemos decir que el totalitarismo no se puede definir a partir de su obediencia o desobediencia al derecho, sino a través de un mecanismo al que Arendt llama “el terror total”, esto es, la estructura totalitaria que asume la función de “traducir la ley del movimiento de la naturaleza y la historia en realidad” (Arendt 2006b, 623). A la luz de estas consideraciones, Arendt desplaza el lugar que tradicionalmente había ocupado el derecho en el centro de nuestras definiciones políticas, y establece como la esencia del gobierno totalitario al *terror total*, cuya función principal es la de congelar la capacidad humana para la acción, y con esto, frustrar la aparición todo tipo de acto imprevisto, libre o espontáneo. Ahora bien, si la esencia de una forma de gobierno se pregunta por las características y condiciones que hacen de un régimen *lo que es*, entonces, el derecho positivo solo puede definir aquello que *es* justo o injusto al interior de una democracia o una dictadura, y no al interior de los regímenes totalitarios. No obstante, a la base de todo este argumento parece haber una idea implícita que no resulta lo suficientemente clara en la exposición de Arendt, y es su descripción del lugar que ocupa el derecho positivo en los regímenes totalitarios. Tal y como aparece formulado en *Los orígenes del totalitarismo* da la sensación de que el *rechazo* totalitario hacia el derecho positivo se traduce en una abolición radical del mismo, sin embargo, de lo que se trata en el fondo es de un *rechazo* hacia sus fuentes de autoridad. Todas las formas de gobierno conocidas, ya sean legales, ilegales o totalitarias, siempre van a necesitar de la ley positiva, no obstante, lo que cambia en cada caso, es su función. Por ejemplo, en una democracia el derecho positivo no solo se encarga de traducir sus fuentes de autoridad (el *ius naturale*) en disposiciones acerca de lo justo y lo injusto, sino que, además, funciona como una condición de posibilidad para la acción humana. En una dictadura, por su parte, el derecho positivo, además de traducir los caprichos del gobernante en términos de justicia o injusticia, también funciona como una condición de posibilidad para la aparición, ya no de la acción política en la vida pública, sino de otro tipo de actividades como el trabajo y la labor en la vida privada. Finalmente, en el

caso de los gobiernos totalitarios, el derecho positivo, a pesar de que es desplazado por el *terror total*, que es el mecanismo que asume la función de traducir las leyes del movimiento, se encarga de establecer los “blancos” sobre los que el *terror total* tendrá que trabajar²²; en ese orden de ideas:

El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es hacer posible que la fuerza de la Naturaleza o la Historia corra libremente a través de la Humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea. Como tal, el terror trata de «estabilizar» a los hombres para liberar a las fuerzas de la Naturaleza o de la Historia (Arendt 2006b, 623).

A los ojos del gobierno totalitario no era ningún secreto el hecho de que “con cada nuevo nacimiento nace al mundo un nuevo inicio, y un nuevo mundo entra potencialmente en el ser” (Arendt 2005b, 412). Acabar con la condición humana de la natalidad era su principal objetivo, pero antes debían hacerse cargo de otro tipo de dificultades; por eso, desde sus primeras etapas de gestación, los movimientos totalitarios utilizaron el terror de la misma manera que las dictaduras utilizan el miedo para destruir las fronteras del derecho. Sin embargo, la diferencia radica en el hecho de que una vez que las tiranías eliminan todo rastro de oposición, suspenden inmediatamente el uso del miedo y dedican sus acciones al mantenimiento del orden que han conseguido a través de este mecanismo; mientras que los movimientos totalitarios, una vez alcanzan este mismo objetivo, no se detienen. Su obsesión descansa en el reemplazo de las *fronteras* y los canales de comunicación que están situados *en-medio-de* los hombres, por un “gran anillo de hierro” que mantendrá prácticamente unidos y compactados a todos habitantes del régimen hasta hacer de los individuos un gran sujeto, “como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas” (Arendt 2006b, 624). Un testimonio de esta experiencia aparece retratado nuevamente en la novela de Koestler. Allí, justo antes de ser ejecutado, Rubachof afirmó:

En toda lucha hay que tener los pies firmemente plantados en el suelo. El partido enseña cómo. El infinito era una cantidad políticamente sospechosa, el Yo, una cualidad sospechosa. El partido no reconocía su existencia. La definición del individuo era: una multitud de un millón dividida por un millón. El partido negaba el libre albedrío del individuo, y al mismo tiempo exigía de él una abnegación voluntaria (Koestler 2011, 293).

Todo régimen que suprima el derecho positivo desea acabar con aquel espacio que hay *en-medio-de* los hombres, es decir, el único lugar del que puede brotar la libertad. Dicho espacio, a pesar de que no es *esencialmente legal*, sí es un escenario delimitado y soportado por leyes. Con lo cual, quien destruye el derecho, también está lastimando la libertad (Arendt 2006b, 624). Y quien lastima la libertad, puede estar interesado en acabar totalmente con ella. Así

²² En este contexto el mejor ejemplo son las leyes de Núremberg. Allí el derecho positivo tenía la función de prescribir y describir cuáles son los elementos nocivos para el régimen, para que de este modo el terror total se encargue de traducir las leyes del movimiento a las características de la situación.

las cosas, si bien la expresión “en-medio-de” aparece formulada en “Ideología y Terror” y juega un papel fundamental dentro de la comprensión arendtiana de la pluralidad –y en este contexto dentro de su crítica a la dominación totalitaria–, no será sino hasta la publicación de *La condición humana* en 1958 en donde este concepto será desarrollado con mayor detalle. Según Arendt, estar “en-medio-de”²³ es una modalidad de la condición humana cuyo significado descansa en la conocida distinción entre la esfera pública y la esfera privada. Al predicar la existencia de un espacio *en-medio-de* los hombres, y su eventual destrucción una vez que se elimine el derecho positivo, Arendt está aludiendo a la demolición de un mundo en común²⁴ cuya realidad se encuentra soportada por la “apariencia”. Aquí, el *mundo* es algo así como el “hogar” que el hombre ha construido para poder soportar inclemencias de la *tierra* (Canovan 1992, 105 - 106). Se trata de una dimensión de la existencia humana en la que reposan todas nuestras instituciones, nuestra cultura, y por supuesto, los artefactos que hemos creado para hacerle frente a las condiciones que nos impone la naturaleza. Así, en lugar de un ambiente natural sometido a constantes cambios, el hombre asegura una atmosfera caracterizada por la estabilidad para que de esta manera sea posible desplegar otro tipo de actividades diferentes a la simple labor, como lo es claramente, la acción humana.

En el “mundo”, según Arendt, la realidad no está determinada por la simple percepción de un objeto, sino por todas aquellas experiencias que trascienden la esfera privada y que termina por establecerse en la esfera pública, aquel lugar en el cual “*la presencia de otros* que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos” (Arendt 2005a, 71 cursiva añadida). Arendt utilizará una ingeniosa metáfora para dar cuenta del significado y del papel que desempeña este concepto en el centro de su crítica al totalitarismo. Así, en *La condición humana* Arendt dirá: “vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo” (Arendt 2005a, 73). Aquella composición del mundo como un *espacio* que articula las relaciones humanas y al mismo tiempo impide que los hombres *caigan uno encima del otro*, refleja la esencia de

²³El término original en idioma inglés es “in-between”. Así aparece escrito en la edición inglesa de *La condición humana*. Sin embargo, los traductores de la obra de Arendt al español han decidido utilizar las fórmulas “en-medio-de” y “entre”. A lo largo de esta monografía se utilizará la primera fórmula en aras de evitar ambigüedades. Así pues, de acuerdo con la lectura de Campillo, el origen de la expresión estar “en-medio-de” puede ser identificado como una reinterpretación del famoso “ser-en-el-mundo” esbozado por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Teniendo en cuenta los límites de esta monografía no será posible detenerse cuidadosamente en la interpretación heideggeriana del concepto de “mundo”, así como tampoco en la apropiación que hace Arendt de este concepto. Una lectura mucho más elaborada de este problema se encuentra en el trabajo de Campillo (2013, 71 - 80).

²⁴ Para Forti, conceptualmente hablando, la lectura arendtiana del concepto de *mundo* recibe “un tratamiento que se mantiene distante tanto de una consideración científica como de una consideración idealista y que llega a considerar *die Welt* como el horizonte de posibilidad de toda experiencia y como el límite constitutivo del yo (...) *the world* es sobre todo «la casa» que los seres humanos han logrado erigir sobre la tierra gracias a la naturaleza, pero contra ella. Porque frente a un universo natural en perenne mutación, el mundo construido por el hombre representa el marco de estabilidad dentro del cual pueden adquirir significado las vidas de los hombres” (Forti 2001, 335).

la crítica arendtiana a la sociedad de masas: un lugar caracterizado, justamente, por la ausencia de un principio que mantenga unida a una comunidad alrededor de su interés por el mundo en común. Sin un *intervalo* que articule y separe la vida de los hombres en la esfera pública, la mayor dificultad que sale a la luz es la incapacidad para desplegar una *verdadera política* “que mantenga viva la pluralidad, impidiendo que los hombres, echándose los unos sobre los otros, se transformen en una masa amorfa” (Forti 2001, 336), es decir, en una sociedad de masas. En una entrada del *Diario filosófico* del mes de octubre del año 1954 Arendt dará cuenta de este problema:

El derrumbamiento del mundo común arroja a los hombres abarcados por él a la situación de una teoría del conocimiento extremadamente subjetivista. Ahora en realidad cada uno tiene sólo su imagen de la percepción y no puede estar seguro en absoluto de que a la mesa vista le corresponda una mesa real, pues esta realidad se establece precisamente de manera fiable en la comunidad. Con ello desaparece la mesa como en entre que une y separa, y queda una masa de individuos sin enlace. Para unir esta masa, de tal manera que de nuevo haya «mesas» en el mundo, mesas a las que podamos referirnos de forma fiable, solo queda uniformar las percepciones y los sentidos y suponer que todos, desde la perspectiva que sea, reproducen siempre el mismo objeto de la percepción, con la fiabilidad de un experimento repetible hasta el infinito (Arendt 2006a, XX [40] 486).

Cuando la destrucción del espacio que hay *en-medio-de* los hombres es ejecutada por una dictadura, lo que se busca es instituir una atmosfera caracterizada por el temor y la sospecha. Se interrumpe la libertad, pero, aun así, se deja abierta la posibilidad de que exista “algún espacio para los movimientos inducidos por el miedo y las acciones penetradas de sospechas de sus habitantes” (Arendt 2006b, 624). Allí, el espacio *en-medio-de*, permanece. Actuar significa actualizar el carácter ilimitado, irreversible, imprevisible y contingente de la condición humana. Al actuar revelamos nuestra identidad y nos ponemos en relación con los otros en-medio-de un espacio delimitado para esta función; y por eso, la legalidad juega un papel fundamental a la hora de asegurar esta tarea. Las repúblicas entienden esto, y en esa medida interpretan el derecho positivo como una dimensión que soporta y articula el nacimiento de “nuevos comienzos” que han de integrarse al mundo en común (Arendt 2006b, 623 - 624). Pero cuando la destrucción del mundo compartido es ejecutada por el totalitarismo, el terror no se limita a deshacer la libertad, los derechos civiles o de propiedad, sino que “destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio” (Arendt 2006b, 624). A esto, precisamente, es a lo que Arendt denomina la esencia del gobierno totalitario. Ya no interesa la ley como una instancia que posibilita la acción espontanea del hombre, de lo que se trata es de inmovilizar a los seres humanos a través del *terror total*, y de este modo, implementar las leyes del movimiento para movilizar a la Humanidad como un gran sujeto hacia un mundo habitado por una raza superior o hacia una sociedad sin clases.

1.4. Las explicaciones ideológicas: ¿un principio de acción o un principio de movimiento?

Tal y como aparece mencionado en el apartado anterior, en la búsqueda por determinar la originalidad del gobierno totalitario Arendt estudiará la teoría de los regímenes políticos de Montesquieu a través dos grandes etapas: primero alrededor de la pregunta: “¿qué hace que un gobierno sea lo que es”, y segundo, alrededor de la pregunta: “¿qué hace que un gobierno actúe como actúa?”. Ambos interrogantes están orientados a determinar los rasgos constitutivos del gobierno totalitario, y de esta manera, tener la capacidad para diferenciarlo de una simple “dictadura moderna”. Responder la primera pregunta implica reconocer que, al destruir la alternativa entre gobierno legal y gobierno ilegal, el gobierno totalitario acude al *terror total* para traducir las leyes del movimiento en realidad; de la misma manera que una república utiliza el derecho positivo para traducir sus fuentes de autoridad en normas sobre lo justo y lo injusto. A este ejercicio de traducción y aplicación de las leyes del movimiento, en el caso totalitario, o del *ius naturale*, en el caso de una república, es a lo que Arendt, siguiendo la lectura de Montesquieu, va a denominar la “esencia” de una forma de gobierno, es decir, va a ser la respuesta de la pregunta: “¿qué hace que un gobierno sea lo que es?”.

Identificar en el *terror total* la esencia del fenómeno totalitario significa afirmar que ni siquiera la forma más radical y sangrienta de una tiranía logra compararse o guardar alguna relación con lo que sucedió en el Tercer Reich o en la Unión Soviética. La *esencia* de una forma de gobierno nos permite diferenciar, al menos superficialmente, la estructura de un cuerpo político de otro. Sin embargo, la gran limitante con la que se tropieza es que no logra dar cuenta de las interacciones que se dan entre los ciudadanos, es decir, de todas las acciones que llevan a cabo los habitantes de un cuerpo político para contribuir a la permanencia del régimen. Y es aquí, precisamente donde aparece, a juicio de Arendt, el gran descubrimiento de Montesquieu, a saber: identificar que cada gobierno no solo tiene una “esencia”, sino que además cuenta su “propio principio inherente, el cual pone en movimiento al gobierno y orienta todas sus acciones” (Arendt 2005b, 398).

Un “principio de acción”, en ese orden de ideas, es algo así como una máxima orienta el comportamiento de los ciudadanos dentro un cuerpo político. Se trata de un mecanismo que “inspira al gobierno y a los ciudadanos en su actividad pública y servirá como un criterio, más allá de la medida simplemente negativa de la legalidad, para juzgar toda acción en los asuntos públicos (Arendt 2006b, 626)”. Según Arendt, Montesquieu se vio obligado a introducir este concepto dentro de su teoría de los regímenes porque entendió que a la hora de singularizar una forma de gobierno no solo no era conveniente limitarse exclusivamente al análisis de lo que expresa su esencia, sino que tampoco “es suficiente para inspirar y guiar el comportamiento humano” (Arendt 2006b, 626). Montesquieu, en ese orden de ideas, decide concentrar su atención en la vida pública de los ciudadanos –en aquel intervalo de la vida humana que se encuentra más allá de toda legalidad–, por considerar este espacio un lugar en el que la acción humana no está inspirada por la ley positiva (en el caso de un

gobierno constitucional), o por el terror total, (en el caso de un gobierno totalitario), sino por una serie de principios que, al parecer, movilizan a los ciudadanos alrededor de preocupaciones compartidas²⁵ (Arendt 2005b, 399). Así las cosas, mientras que la “esencia” define lo que es el gobierno, el “principio de acción” describe su comportamiento, es decir, explica cuáles son los mecanismos que organizan la acción humana al interior del régimen. Por ejemplo, a diferencia de las democracias, cuyo principio de acción es la *virtud cívica*, y en donde los actos de los ciudadanos se realizan *por amor* al establecimiento de un mundo compartido; en el totalitarismo, la estructura que cumple esta función es la de la *ideología* (o mejor, el pensamiento ideológico), y su papel, en cualquier caso, no es el de asegurar un espacio para el despliegue de la pluralidad humana, sino al contrario, destruir las posibilidades para la acción humana. En el totalitarismo el principio de acción no *inspira* o *moviliza* espontáneamente la acción de los ciudadanos. Así las cosas, mientras que la esencia de la democracia encuentra en el respeto de la ley el suelo que le proporciona a los hombres articular actos comprometidos con el establecimiento de la comunidad, es decir, orientar su comportamiento a través de principios de acción que promueven el cuidado y reconocimiento del otro; en los gobiernos totalitarios, el *terror total* inmoviliza a los hombres, es decir, reemplaza la seguridad del derecho por la amenaza siempre constante de la muerte y, en ese orden de ideas, acude a las leyes del movimiento, materializadas en las ideologías, como principios de acción para erradicar la acción, y de este modo, poner en movimiento a la humanidad, ya sea hacia una sociedad sin clases o hacia un mundo habitado por una raza superior.

La historia política nos ha demostrado que en toda tiranía siempre existen ciudadanos que se encuentran completamente convencidos de los procedimientos y de los objetivos impuestos por este tipo de gobiernos. Ahora bien, una de las características más importantes del terror total es precisamente esa completa indiferencia hacia las acciones de los individuos. Así, mientras que la tiranía necesita *educar* ciudadanos convencidos de su proyecto político para que sus acciones contribuyan a configurar la estabilidad del régimen, el totalitarismo elimina toda convicción por considerarla un *motivo* para la acción; y porque “el propósito de la educación totalitaria nunca ha sido inculcar convicciones, sino destruir la capacidad para formar alguna” (Arendt 2006b, 627). Así las cosas, a pesar de que la dominación total es esencialmente arbitraria a la hora de escoger a sus víctimas (pues no examina la conexión entre los actos y el delito del sospechoso), los gobiernos totalitarios introducen criterios de selección puramente objetivos para poder condenar a aquellos ejemplares que se desvían del fluido curso de la naturaleza y la historia. Una vez que se logra materializar este procedimiento, no importará qué fue lo que el sospechoso hizo o dejó de hacer, pues a la larga, siempre terminará siendo ejecutado. Por ejemplo, la metodología implementada por Himmler seleccionaba a los condenados a través de fotografías y exámenes médicos, mientras que la figura del juicio y la autoinculpación en las “Purgas Estalinistas”,

²⁵ Para Arendt, “tales principios y criterios orientadores de la acción son, según Montesquieu, el honor en la monarquía, la virtud en una república y el temor en una tiranía” (Arendt 2006b, 626).

determinaba con exactitud quién era el traidor. Había que nombrar un “enemigo objetivo” para que se convirtiera en el blanco de las leyes del movimiento, y a través de este gesto, sellar definitivamente el desprecio totalitario hacia la acción humana; haciendo que fueran las leyes de la naturaleza y la historia las que decidieran quién debía morir y quién debía ejecutarlo (Arendt 2006b, 627).

Ahora bien, luego de congelar completamente toda posibilidad para que la acción humana pueda aparecer, incluso en el terreno criminal, Arendt descubrirá que el gobierno totalitario no cuenta con “ningún principio orientador del comportamiento humano (...) [Y que] en su lugar, ha introducido en los asuntos públicos un principio enteramente nuevo que hace caso omiso de la voluntad humana para la acción” (Arendt 2006b, 627). Lo que se buscaba a través de la formulación de este *principio* no era la creación de un recurso a partir del cual se puedan inspirar las acciones los hombres, sino la administración de un tipo de entrenamiento que les haga igualmente capaces para asumir el papel de ejecutor y de víctima. A esta “doble preparación, como sustitutivo de un principio de acción” (Arendt 2006b, 627), es a lo que Arendt denominará ideología. Así pues, a pesar de que las ideologías eran mecanismos relativamente recientes (estamos hablando de que aparecen por primera vez a finales del siglo XIX bajo la forma de *Weltanschauungen* o “visiones del mundo”), no es sino hasta que son descubiertas por Hitler y Stalin que logramos hacernos una idea de sus dimensiones y potencialidades. Al combinar diversos aspectos de la especulación filosófica con formas y métodos de demostración originarios de las ciencias naturales, las ideologías se ven a sí mismas como interpretaciones con un marcado “carácter científico”²⁶; ya que dentro de sus tareas se encuentra el estudio de los acontecimientos respaldado bajo un presunto conocimiento de las entrañas de la historia, así como la aspiración de conocer “los secretos del pasado, las complejidades del presente, y las incertidumbres del futuro” (Arendt 2006b, 628), en la medida en la que sus ideas, cuando están acompañadas de ciertos métodos de exposición, se convierten en predicados con fuerza de necesidad. En palabras de Arendt:

Llamo ideologías en este contexto a todos los *ismos* que pretenden haber encontrado la clave explicativa de todos los misterios de la vida y del mundo. Así, el racismo o el antisemitismo, mientras se limita a exaltar a los arios y a odiar a los judíos, no es una ideología sino una opinión irresponsable; se convierte en ideología únicamente cuando pretende explicar el curso entero de la Historia como estando secretamente manipulado por los judíos, o como ocultamente sujeto a la lucha eterna de razas, o lo que sea por este estilo. De manera similar, el socialismo no es una ideología, hablando con propiedad, mientras describe las luchas de clases, invoca justicia para los desamparados y combate por una mejora o por un cambio revolucionario de la sociedad. El socialismo, o el comunismo, se convierte en ideología únicamente cuando pretende que toda la Historia es una lucha de clases, que el proletariado está

²⁶ Sin embargo, sus mecanismos narrativos no pueden ser considerados como una ciencia, porque “las «ideas» de los *ismos* (...) nunca constituyen el objeto de las ideologías, y el sufijo *-logía* jamás denota simplemente un cuerpo de declaraciones científicas” (Arendt 2006b, 628). Siguiendo esta idea, la “raza” no es el objeto de la ideología nazi, de la misma manera que la “lucha de clases” no es el objeto de la ideología bolchevique: en ambos casos, el objeto –si es que puede llamarse así–, es la dominación total del ser humano en la tierra, acompañada de la eliminación de la pluralidad humana y de su capacidad para comenzar algo.

determinado por leyes eternas a vencer en esta lucha, que se producirá entonces una sociedad sin clases y que, finalmente, el Estado desaparecerá. Dicho con otras palabras, las ideologías son sistemas que pretenden explicarlo todo, el pasado y el futuro, sin necesidad de ulterior contrastación con la experiencia efectiva (Arendt 2005b, 420 - 421).

Las ideologías, según Arendt, son una tecnología que presume tener la capacidad de explicar cualquier hecho “deduciéndolo de una sola premisa” (Arendt 2006b, 627). La historia, en ese orden de ideas, no puede ser entendida como un tipo de experiencia susceptible de ser capturada a través de una idea, todo lo contrario: la historia, para las ideologías totalitarias, deberá ser entendida, en sí misma, como el producto de una idea (Arendt 2006b, 628 - 629). Las ideas, en este contexto, son las que ponen en movimiento a la historia, y no al revés, como ocurre con disciplinas como la “historia de las ideas”. Ahora bien, a pesar de que dentro de los gobiernos totalitarios la historia no es más que un constante y fluido movimiento de hechos que están encaminados hacia una instancia de la civilización humana en la cual no existirán razas inferiores o clases sociales, aún no sabemos exactamente cómo es que esto sucede. Así pues, el papel que desempeña la lógica en el seno de la dominación total resulta fundamental si lo que se busca es una adecuada comprensión de este fenómeno, precisamente, porque a partir de dicho mecanismo los gobiernos totalitarios transformaron una simple premisa en un axioma, y un axioma en el pilar del pensamiento ideológico (Arendt 2006b, 629 - 631). Esto fue posible, según Arendt, en la medida en la que el totalitarismo trastocó la dialéctica básica sobre la que descansa cualquier ejercicio argumentativo (tesis, antítesis, síntesis), y convirtió a la lógica en “una coacción puramente negativa, es decir, [en la] prohibición de contradicciones” (Arendt 2006b, 629). Así, al haber alterado la naturaleza de la lógica, dicho mecanismo dejó de funcionar como un método de demostración y se convirtió en una estricta “productora” de verdades. Una vez que se inician las explicaciones ideológicas, afirma Arendt, resulta completamente imposible interrumpir este proceso con *nueva idea* o *nueva experiencia*, pues, al parecer, no hay lugar para la más mínima contradicción (Arendt 2006b, 629). Aquí toda la argumentación transcurría como la simple deducción de un axioma previamente aceptado; por eso no es posible reconocer otro tipo de ideas u experiencias; porque al hacerlo se le está abriendo un lugar a la capacidad humana para comenzar, así como al carácter contingente que a traviesa la esfera de los asuntos humanos²⁷. Ahora bien, una vez más creo que la novela de Koestler nos permite dar cuenta con precisión de la esencia de este tipo de consideraciones. Así pues, a lo largo de los casi seis meses que estuvo en prisión a la espera de su sentencia, Rubachof logró conformar un pequeño diario en el cual, a través de extensos monólogos, expresaba su descontento con la

²⁷ “El peligro de cambiar la necesaria inseguridad del pensamiento filosófico por la explicación total de una ideología y de su Weltanschauung no es tanto el riesgo de caer en alguna suposición, habitualmente vulgar y siempre no crítica, como el de cambiar la libertad inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica, con la que el hombre puede forzarse a sí mismo tan violentamente como si fuera forzado por algún poder exterior” (Arendt 2006b, 629).

política del partido, y evaluaba la transformación que experimentó durante su periodo de militancia:

La historia nos enseña a menudo que las mentiras sirven mejor que la verdad; pues el hombre es perezoso y le hace falta atravesar el desierto durante cuarenta años antes de cada etapa de su desarrollo. Y para obligarle a atravesar el desierto, fuertes amenazas y fuertes promesas son necesarias; precisa terrores imaginarios e imaginarios consuelos, para que no se siente a descansar antes de tiempo y se dedique a adorar al becerro de oro. Hemos aprendido la Historia más a fondo que los otros. Nos diferenciamos de todos los demás por la pureza de nuestra lógica. Sabemos que la virtud no cuenta delante de la Historia, y que los crímenes quedan impunes; pero que cada error tiene sus consecuencias y se paga hasta la séptima generación. Por eso hemos concentrado toda nuestra energía en prevenir el error y destruir hasta sus gérmenes. Jamás en la historia hubo tal posibilidad de acción sobre el porvenir humano, ni jamás estuvo concentrada esta acción en tan pocas manos (...) Se nos tomó por locos porque seguíamos cada pensamiento hasta su última consecuencia y actuábamos conforme a ella (...) Vivíamos obligados a llevar el análisis lógico hasta sus últimos extremos. Nuestro pensamiento estaba tan cargado de alta tensión que el menor contacto provocaba un corto circuito mortal. Por eso estábamos predestinados a destruirnos los unos a los otros (...) Hemos reemplazado la visión por la deducción lógica; pero, aunque todos partimos del mismo punto, hemos llegado a resultados diferentes. Una prueba refuta a otra, y, a fin de cuentas, hemos tenido que recurrir a la fé, una fe axiomática en la exactitud de nuestros propios razonamientos. Éste es el punto decisivo (...) La geometría es la más pura realización de la razón humana; pero nadie puede probar los axiomas de Euclides. El que no cree ve derrumbarse todo el edificio (Koestler 2011, 127 - 128).

Al definir la ideología como la “lógica de una idea” (Arendt 2006b, 628), Arendt identificará por lo menos tres rasgos fundamentales que hacen de este mecanismo una herramienta fundamental para los gobiernos totalitarios. En primer lugar, nos encontramos con la reivindicación de una *explicación total de la realidad*, esto es: una descripción de todo lo que ha llegado a *ser* y no de lo que *es*. Aquí lo que se busca es asignar una lectura específica de la historia humana que se encuentre estrechamente relacionada con la idea de un “movimiento eterno” que debemos implementar, y por supuesto, del que debemos ser un testimonio. En segundo lugar, aparece el llamado *alejamiento de la experiencia compartida*. Aquí el pensamiento ideológico se aleja de aquello que percibimos por medio de nuestros sentidos, debido a que su objeto es la *historia*, y no los contenidos que se revelan en el mundo compartido. Su característica más sobresaliente es la tendencia a buscar una realidad escondida tras todo lo que percibimos por nuestros sentidos. Razón por la cual, siempre se necesitará de un *sexto sentido* que nos permita hacernos conscientes de lo que *realmente* sucede en el mundo. Sin embargo, este sexto sentido no es algo así como una premonición o una especie de “don” del que únicamente pueden gozar cierto tipo de personas, sino que se trata del producto del adoctrinamiento ideológico que, en gran parte, era transmitido “en las Ordensburgen de los nazis o en las escuelas de la Komintern o la Kominform” (Arendt 2006b, 630). Así mismo, para quienes por obvias razones no asistían a este tipo de “centros

docentes”, reservados exclusivamente para los soldados políticos del régimen, la famosísima “propaganda totalitaria” se encargaba de cumplir los mismos objetivos: ya que sirve “para emancipar al pensamiento de la experiencia y de la realidad; [y] siempre se esfuerza por inyectar un significado secreto en cada acontecimiento público y tangible y por sospechar la existencia de una intención secreta tras cada acto político público” (Arendt 2006b, 630). Finalmente, se encuentra la *emancipación del pensamiento de la realidad*. A pesar de que sus investigaciones sobre el pensamiento no tomarán fuerza sino hasta finales de la década del sesenta e inicios del setenta, en este contexto, Arendt interpreta el pensamiento, en primer lugar, como una capacidad para diferenciar entre lo bueno y lo malo y, en segundo lugar, como un vehículo entre el caudal de las experiencias del mundo compartido y el campo de las reflexiones individuales del yo. Emancipar el pensamiento de la realidad significa, en ese orden de ideas, cortar todo contacto con los otros y con el mundo; retirarse completamente del espacio *en-medio-de* en el que se constituye la pluralidad, y refugiarse en un *lugar* en el que la comunicación con el otro resulta innecesaria (Arendt 2006b, 634).

Así pues, al desconectar el pensamiento de la realidad y la experiencia, la ideología reemplaza la fragilidad inherente a la esfera de los asuntos humanos por explicaciones totalizantes que dan cuenta del pasado, presente y futuro de la civilización; y se convierten, en palabras de Arendt, en principios de la acción, o mejor, en principios de movimiento. Tal y como lo hemos observado, este ejercicio contribuye a la destrucción del mundo en común; lo que significa suprimir el espacio en el cual los hombres pueden aparecer y revelar su infinita singularidad gracias a que son vistos y escuchados por otros. Sin un espacio que articule y separe, y sin una estructura que nos permita encajar en una comunidad y enlazar nuestras experiencias con sus miembros —es decir, sin un *sentido común*—, es muy probable que los hombres se vean expuestos a alternativas que abordan la forma en la que habitamos el mundo en escenarios y bajo principios que ignoran la importancia de la experiencia compartida (Arendt 2005b, 380 - 385). Así, al eliminar el espacio *en-medio-de* los hombres instituyendo las demandas de las leyes del movimiento, los seres humanos experimentan una sensación de confusión y desorientación que se ve compensada a través del uso de la lógica, o mejor, del pensamiento ideológico. Dicha eliminación supone una entrega de la libertad y del pensamiento, en virtud de una percepción de coherencia, regularidad y totalidad del mundo. Cuando la dominación totalitaria logra escindir el vínculo entre pensamiento y experiencia, el paso a seguir es el despliegue de toda su capacidad para el adoctrinamiento ideológico; ya no para el nazi convencido o para el bolchevique fanático, sino para quienes “ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (...) entre lo verdadero y lo falso” (Arendt 2006b, 634). Aquí, los gobiernos totalitarios no pretenden organizar a las clases —tal y como sucedía con los antiguos partidos de intereses nacionales—, al contrario, su objetivo descansa en el dominio del ciudadano que no tiene opiniones ni intereses acerca del gobierno

de los asuntos públicos²⁸ (Arendt 2006b, 435). ¿Cuáles serán las consecuencias de esta transformación?

1.5. La soledad en el totalitarismo: una experiencia que destruye la política

A la hora de explicar las diversas articulaciones que se dan entre el terror y la ideología (esencia y principio de acción del gobierno totalitario), la pregunta que aún hace falta responder, y que de hecho inicia la reflexión abordada por Arendt en “Ideología y terror”, es el interrogante por el tipo de experiencia básica que posibilita la aparición del totalitarismo en el contexto de una sociedad de masas. Así las cosas, a pesar de que esta experiencia básica haya sido considerada como un elemento que se encuentra “más allá de la comprensión humana” (Arendt 2005b, 284), el interés de Arendt es, precisamente, mostrar que por más destructiva que pueda llegar a ser, esta experiencia tiene profundas raíces humanas, en la medida en la que fue creada “por hombres y de alguna forma responde a las necesidades de los hombres” (Arendt 2006b, 634). Ahora bien, según Miguel Abensour, al introducir el concepto de “experiencia básica” en su análisis del totalitarismo, Arendt articula una interesante modificación a la ya conocida “teoría de los regímenes” planteada por el autor de *El espíritu de las leyes*:

en la medida en que añade a los dos criterios de Montesquieu un tercer elemento. Conserva de Montesquieu la distinción entre la *naturaleza* de un régimen –su forma y su estructura– y su *principio de acción*, la pasión específica que hace actuar y le permite perseverar en su ser (...) [Pero además] añade la definición de una experiencia fundamental sobre la que descansa cada tipo de régimen, experiencia que remite, cada vez, a una dimensión de la condición humana (Abensour 2007b, 224)

¿Qué es una “experiencia básica”? Según Arendt, quien a su vez está siguiendo la lectura de Montesquieu, una experiencia básica es una condición psicológica y existencial tienen los hombres “allí donde viven juntos y se hallan ocupados de los asuntos públicos” (Arendt 2006b, 618). Así expuesta, esta definición supone la existencia de un mundo en común alrededor del cual los hombres pueden actuar y aparecer ante otros, orientando sus actos por las preocupaciones que comparten. Según Arendt, solo podemos hablar de una “experiencia

²⁸ A este sector de la población Arendt lo incluirá bajo la categoría “masas”. Siguiendo la lectura presentada en *Los orígenes del totalitarismo*, este término cuenta con dos características esenciales que permiten restringir su uso a un sector específico de la sociedad. Un uso adecuado de este concepto se cumple cuando lo utilizamos para describir a personas que “bien por motivo de *número*, bien por *indiferencia*, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en los gobiernos municipales o en las organizaciones profesionales y los sindicatos. Potencialmente, existen en cada país y constituyen la mayoría de esas muy numerosas personas neutrales y políticamente indiferentes, que jamás se adhieren a un partido y rara vez acuden a votar” (Arendt 2006b, 438 - 439 cursiva añadida).

básica” siempre y cuando haya un *lugar*, un espacio compartido, en el cual se puedan desplegar acciones responsables (Arendt 2005b, 382). ¿Qué pasa entonces en una tiranía o en un gobierno totalitario, cuando sabemos que en ambos casos se destruye el espacio de la política?

A lo largo de la última parte de *Los orígenes del totalitarismo* y de “De la naturaleza del totalitarismo”, Arendt insistirá en dos cosas: primero, que la esencia de la república es el respeto de la ley, que su principio de acción es la “virtud”, y que su experiencia básica es el “amor a la igualdad”; y segundo, que la monarquía es otra forma de gobierno legal, pero que se distingue de la república en la medida en la que su principio de acción es el “honor”, y su experiencia básica es la “pasión por distinguirse” (Arendt 2005b, 391). Hasta aquí parece que no existe ningún problema. El gran mérito de Montesquieu reside precisamente en su capacidad para haber creado una nueva tipología de las formas de gobierno que dé cuenta del modo en el que nacen y se mantienen a lo largo de la historia. Ahora bien, luego de revisar la interpretación de Arendt de la obra de Montesquieu, creo que es posible afirmar que el enorme vacío que tiene esta teoría con respecto al tratamiento de la tiranía reside precisamente en el hecho de que, a pesar de que Montesquieu logra dar cuenta escasamente de la esencia y del principio de acción de los despotismos, en el fondo, su argumentación evade completamente la pregunta por el suelo común o la experiencia básica de las tiranías (Arendt 2005b, 405). Al parecer, una vez que la teoría de los regímenes describe el miedo como el principio de acción de los despotismos, debería caer en cuenta que es imposible que este recurso inspire o movilice voluntariamente a los ciudadanos de un cuerpo político; pues “el miedo, en cuanto distinto de los principios de virtud y honor, no tiene poder para autotranscenderse y por ello es verdaderamente antipolítico” (Arendt 2005b, 405).

Así pues, al nacer de una superficie humana que se encuentra atravesada por el miedo, la experiencia fundamental de la tiranía es el aislamiento que, políticamente hablando, se traduce en impotencia (Arendt 2005b, 406 - 407). Aislamiento significa ausencia de algo. Y aquí representa el vacío que deja el poder, es decir, aquella modalidad de la condición humana encargada de soportar la trama de las relaciones humanas que se despliega cada vez que los hombres deciden actuar en concierto (Arendt 2005a, 225 - 232). Según Arendt, un cuerpo político fundando a través del aislamiento es una comunidad humana incapaz de actuar, una comunidad impotente, a la luz, claro está, de la forma en la que ella interpreta la acción y la política. Así, tal y como nos lo ha mostrado la historia, una tiranía destruye la dimensión pública de las relaciones humanas, es decir, su facultad para actuar, pero la esfera privada (el lugar en el que descansan nuestras capacidades para la experiencia, para fabricar y para pensar) queda prácticamente intacto.

Una situación completamente distinta es la que se vive en el totalitarismo. Allí, “el terror total no deja espacio para semejante vida privada” (Arendt 2006b, 635), y en esa medida, destruye la capacidad del hombre para la experiencia y el pensamiento, de la misma manera que lo hace con su capacidad para la acción. Ahora bien, desde el punto de vista de Arendt, aislamiento y soledad no son experiencias homologables. Mientras que el aislamiento se refiere a la incapacidad para actuar acompañado de otros (porque el espacio

diseñado para esta actividad ha sido destruido o interrumpido), la soledad describe un estado de completo abandono, es decir, la ausencia de cualquier tipo de compañía humana. “Yo puedo estar aislado: es decir, hallarme en una situación en la que no pueda actuar porque no hay nadie que actúe conmigo, sin estar solo; y puedo estar solo: es decir, en una situación en la que yo, como persona, me siento abandonado de toda compañía humana, sin hallarme aislado” (Arendt 2006b, 635). Arendt intentará, de este modo, dar cuenta de aquella diferencia a través de una especie de “argumento fenomenológico” que pone de manifiesto las diversas actividades que se dan en cada una de estas dos experiencias. Así, anticipando algunos de los momentos más importantes de su análisis sobre la *vita activa*, Arendt separará el aislamiento de la soledad en virtud de grado de destrucción que cada una le puede infligir a la esfera de los asuntos humanos. Aquí, el interés de Arendt será determinar cuál es la diferencia entre cada una, e identificar su posible cercanía con la “materia prima” del totalitarismo.

A pesar de que el aislamiento como “experiencia básica” supone una inmediata destrucción del espacio para la política (Arendt 2006b, 635), su eliminación permite conservar una pequeña área para que las capacidades vinculadas a la producción puedan permanecer. Así, en principio, el *homo faber* necesita aislarse de la esfera de los asuntos humanos porque en el trabajo no necesita estar acompañado por otros, de la misma forma que lo reclama la puesta en marcha de una acción políticamente genuina; pues mientras el trabajo (*poiesis*) se conecta directamente con la elaboración de cosas, la acción (*praxis*) se encuentra vinculada con una esfera de asuntos inmateriales que no puede ser administrada sin la presencia de otros (Arendt 2006b, 635). Pero cuando el *homo faber* decide aislarse para completar su tarea, no quiere decir que se esté desconectando de la mundanidad; pues aún permanece conectado con el mundo, justamente, porque es el lugar en el que deposita sus obras. Y, además, porque en el caso de una tiranía, a pesar de vivir en medio de una esfera pública completamente destruida por el miedo, todavía le queda un pequeño registro de actividades (la mayoría de ellas de carácter intelectual) que están inscritas en la vida privada y que le permiten al *homo faber* tener un cierto tipo de contacto con el mundo. Una historia completamente distinta aparece cuando el totalitarismo deshace la capacidad humana para iniciar algo; cuando el objetivo es anular las condiciones que posibilitan la acción (hablo de la pluralidad y de la natalidad); y cuando lo que se busca es transformar los rasgos constitutivos de la condición humana para crear una nueva especie, pues en un contexto así, el aislamiento deja de ser aislamiento y termina por convertirse en soledad (Arendt 2006b, 636). Al respecto, Arendt dirá:

Mientras que el aislamiento corresponde sólo al terreno político de la vida, la soledad corresponde a la vida humana en conjunto. Los Gobiernos totalitarios, como todas las tiranías, no podrían ciertamente existir sin destruir el terreno público de la vida, es decir, sin destruir, aislando a los hombres, sus capacidades políticas. Pero la dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuanto que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada. Se basa ella misma

en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre (Arendt 2006b, 636).

Sin embargo, no debemos confundir la soledad con la solitud (o vida solitaria). Según la lectura esbozada por Arendt, la soledad, como experiencia fundamental del totalitarismo, descansa en dos aspectos fundamentales que caracterizan el modo de ser de las sociedades modernas: el desarraigo y la superfluidad. Ambos elementos llegan a alcanzar tal importancia en la medida en que cristalizan en el contexto de la revolución industrial, y coinciden temporalmente con los primeros síntomas de la ruptura de los conceptos que habíamos heredado por vía de la tradición (Arendt 2006b, 636). Tanto el desarraigo como la superfluidad grafican categorías que dan cuenta del estado en el que se encuentran los habitantes de las sociedades modernas; primero, desde el punto de la incapacidad para habitar un mundo reconocido y habitado por otros hombres; y después, desde el punto de vista de la no pertenencia al mundo. Aquí, la experimentación del desarraigo puede ser leída como un antecedente de la superfluidad, casi de la misma manera que experimentar el aislamiento puede ser leído como una forma pretotalitaria de percibir la soledad (Arendt 2006b, 635 - 636). Incluso, se podría decir que la soledad se revela en su totalidad, no cuando estamos solos, sino cuando estamos acompañados; una situación completamente opuesta a la que se vive en la solitud, cuyo modo de ser sí le exige al hombre estar solo.

Así las cosas, la expresión “estar solo” únicamente puede ser cierta de manera superficial; pues en la vida solitaria el hombre se encuentra consigo mismo, “junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, mientras que en la soledad yo soy realmente uno, abandonado de todos los demás” (Arendt 2006b, 637)²⁹. Así las cosas, mientras que el aislamiento se encuentra conectado con el trabajo, y la soledad se encuentra vinculada con la labor —aquella actividad encargada de administrar el metabolismo de los cuerpos, y que, por definición, es el atributo más radical de una vida privada del mundo compartido—, la solitud o vida solitaria deberá estar enlazada con la actividad del pensamiento. ¿Qué significa esto? Al parecer, la relación que Arendt está intentando establecer entre uno y otro es una reformulación del gesto filosófico de la duda cartesiana, al considerar que el pensamiento “no pierde contacto con el mundo de los semejantes, porque está representado en el yo con el que se dialoga” (Arendt 2006b, 637). El problema con la vida solitaria aparece, en ese orden de ideas, cuando el diálogo del yo con el sí mismo se presenta falible y reclama la presencia de los demás para la confirmación de la propia identidad, precisamente, porque reunirse alrededor de la esfera pública “les salva del diálogo del pensamiento en el que uno permanece siempre equívoco y restaura la identidad que les hace hablar con la voz singular de una persona irremplazable” (Arendt 2006b, 637). ¿Qué pasa, en ese sentido, cuando no existe aquel *lugar* encargado de organizar y articular la pluralidad humana? Según Antonina Grunenberg, la inexistencia de este espacio “convierte a la gente en incapaz de diferenciar entre ideología y realidad (...) [Colocando] la obediencia y la obligación en el lugar del juicio y la responsabilidad”

²⁹ Al respecto, la última frase de *La condición humana* dice: “Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo” (Arendt 2005a, 341)

(Grunenberg 2002, 362 traducción propia). Así pues, al perder el juicio se está perdiendo la capacidad para manifestar el pensamiento, y con esto, no solamente se está destruyendo el sí mismo del yo, sino el compañero principal de cada ser humano, el encargado de asegurar esa “elemental confianza en el mundo que se necesita para realizar experiencias” (Arendt 2006b, 638). En consecuencia, la única capacidad de la mente humana que puede cumplir con esta tarea –claro está, sin la presencia del sí mismo (pensamiento) y de los otros (pluralidad)–, es la lógica totalitaria; ya que a través de este recurso las deducciones que provienen de sus axiomas hacen innecesario contrastar la verdad y, por lo tanto, descartan radicalmente el diálogo que tenemos con nosotros mismos o con los otros.

Afirmar que el totalitarismo es una “nueva forma de gobierno” no significa crear una nueva tipología. Al contrario, significa tener en cuenta que, si “otras formas de gobierno (...) que surgieron en diferentes momentos históricos y se basan en experiencias fundamentalmente diferentes han permanecido con la humanidad al margen de sus derrotas temporales” (Arendt 2006b, 640), entonces, es completamente probable que el totalitarismo empiece a hacer parte del ya conocido inventario de las formas políticas de gobierno. Y la razón es que las condiciones de la modernidad han permitido que experiencias como la soledad y el desarraigo, se hayan extendido con gran rapidez a través de todo el mundo, y en esa medida, que se estén convirtiendo en plataformas a partir de las cuales pueden empezar a formarse movimientos totalitarios. Así las cosas, este tipo de reflexiones nos invita a preguntarnos, entre otras cosas, ¿qué pasó con la tradición?, ¿por qué no pudo anticiparse a este fenómeno? Y ¿por qué no apareció cuando más se lo necesitaba? Ver en el totalitarismo un fenómeno que destruye nuestras categorías para sancionar un acto; que se emancipa de la disyuntiva entre gobiernos legales e ilegales; que deja de proporcionar condiciones y principios para sus habitantes actúen; y finalmente, que promueve una experiencia básica completamente destructiva sobre la que se deben organizar todas nuestras consideraciones en torno a lo político, significa que, dadas las circunstancias, es muy probable hoy día las soluciones totalitarias puedan aparecer “bajo la forma de fuertes tentaciones” que surgen allí donde parezca imposible solucionar los grandes retos a los que se enfrentan las sociedades modernas (Arendt 2006b, 616). En ese orden de ideas, si las sospechas de Arendt son ciertas, entonces, habrá que darle al totalitarismo el lugar que se merece, esto es, investigando cuáles son sus raíces filosóficas (si es que las tiene), y preguntándonos por qué su cristalización –en un contexto en el que la soledad es una experiencia cada vez más extendida– implica replantear el papel que ha jugado la tradición del pensamiento político occidental en la forma en la que entendemos el fenómeno de lo político. Así pues, ¿podemos tratar el fenómeno totalitario como un simple paréntesis histórico? ¿O tal vez el totalitarismo sea un fenómeno mucho más profundo y complejo, algo así como una categoría para el análisis filosófico de la política que ya estaba inscrita en el centro de nuestras consideraciones pero que, no obstante, desconocíamos su existencia?

CAPÍTULO 2.

Tradición y totalitarismo. Afinidades y desacuerdos en torno a una relación

If Man is the topic of philosophy and Men the subject of politics, then totalitarianism signifies a victory of «philosophy» over politics -and not the other way around. It is as though the final victory of philosophy would mean the final extermination of the philosophers. Perhaps, they have become superfluous.

HANNAH ARENDT - *Diario filosófico*

A finales de los años treinta y durante gran parte de los años cuarenta del siglo pasado, la trayectoria investigativa sobre el fenómeno totalitario comenzó a experimentar algunos cambios a nivel metodológico y conceptual. Según Simona Forti, el patrimonio construido por historiadores y profesionales en ciencia política empezó a ser invadido por una serie de investigaciones atravesadas por un claro matiz filosófico. Así, los trabajos de Eric Voegelin, Raymond Aron, Leo Strauss y Karl Popper empezaron a convertirse en una amenaza para los historiadores en la medida en la que estos últimos suponían que una hipótesis de carácter filosófico, a la larga, iba a transfigurar la “peculiaridad histórica de este tipo de regímenes, haciendo que se desvanecieran en una especie de «categoría del espíritu», en la que las características concretas, por ejemplo, del nazismo y del estalinismo, desaparecerían” (Forti 2008, 10). No obstante, según Forti, las investigaciones filosóficas no solo se encargaron de denunciar al totalitarismo como un régimen que se opone a formas democráticas para el ejercicio del poder –algo que ya había sido revelado por la ciencia política–, sino que, además, se encargan de elaborar cierta “arqueología de la ideología totalitaria” (Forti 2008, 119). Así las cosas, tal y como lo ha destacado Margaret Canovan, esta lectura parece recoger gran parte de la actividad intelectual que Arendt emprendió luego de la publicación *Los orígenes del totalitarismo*, y que empieza a consolidarse en su investigación sobre los “Elementos totalitarios del Marxismo”; un lugar desde el cual Arendt definirá su trabajo como una búsqueda del “vínculo que falta entre nuestra actual situación sin precedentes y algunas categorías tradicionales comúnmente aceptadas del pensamiento político” (Canovan 1992, 64 traducción propia)³⁰. A la luz de esas consideraciones, una conclusión que no es del todo explícita en *Los orígenes del totalitarismo*, pero que puede desprenderse de un cuidadoso análisis de sus últimos capítulos, es la sospecha de que existe cierto nexo entre la

³⁰ La frase proviene del ya mencionado “Proyecto” que Arendt presentó a la Guggenheim Foundation para revisar la existencia de elementos totalitarios en la obra de Marx, y es reproducida por Canovan (1992).

filosofía política occidental y el fenómeno totalitario³¹, esto es, que tras el carácter sin precedentes del gobierno puede haber algún vínculo con la forma en la que la tradición occidental ha leído el fenómeno de lo político. Ahora bien, a pesar de que esta hipótesis solo llegue a tomar forma en el pensamiento de Arendt a partir de sus investigaciones sobre Marx iniciadas en el año 1953, creo que existen múltiples instancias previas en las cuales dicha intuición se estaba fijando, ya no solo como el marco interpretativo del fenómeno totalitario, sino como una experiencia constitutiva que atraviesa toda su teoría política³². Tal vez por esta razón, comprender el fenómeno totalitario, al menos desde una perspectiva arendtiana, no solo implica revelar que la arquitectura de nuestro pensamiento político resulta insuficiente para dar cuenta de su especificidad, sino también analizar cuáles son los elementos alrededor de los que el totalitarismo logró cristalizarse en una forma de gobierno sin precedentes (Arendt 2005b, 375 - 376).

En este capítulo me encargaré de reconstruir el papel que juega la crítica de Arendt a la “Gran Tradición” del pensamiento político occidental dentro de su lectura del fenómeno totalitario. Me interesa ver de qué manera el totalitarismo no solamente logra destruir lo político, sino que también nos obliga echar abajo algunas de las categorías que utilizábamos para comprender la esfera de los asuntos humanos, en gran parte, debido a que sus postulados descansaban en una definición abstracta y genérica del hombre y de la vida en común. Este movimiento me permitirá observar con mayor claridad cuáles son las afinidades entre el rechazo filosófico de la pluralidad humana y ciertos elementos adscritos a la ideología totalitaria. Razón por la cual, la exposición de los momentos más importantes de la crítica arendtiana a la tradición del pensamiento político occidental (recogida en este caso a través de su fenomenología de lo político) me dará la posibilidad de entender cuáles son las consecuencias del rechazo *fundacional* de la acción política como “comienzo” y como reconocimiento de la “pluralidad humana”, por un lado; y de la ambición totalitaria por “fabricar” la humanidad, por el otro. Siguiendo esta línea argumentativa, mientras que en el primer capítulo presenté los elementos sobre los que descansa la hipótesis arendtiana acerca de la originalidad del fenómeno totalitario, e hice énfasis en la incapacidad que tenía la tradición del pensamiento político occidental para enfrentarse a esta nueva forma de gobierno, en este segundo capítulo me interesa articular una breve exposición de las razones que hacen del totalitarismo un fenómeno estrechamente ligado a la tradición de nuestra

³¹ Esta interpretación es compartida por Dana Villa (1999b), Simona Forti (2008) & (2001) y Miguel Abensour (2007b).

³² Uno de los primeros lugares en el que Arendt esboza algunos elementos de esta hipótesis es una reseña del libro *La muerte de Virgilio* del escritor austriaco Hermann Broch, publicada en el año de 1946. A este material le siguen por lo menos dos grandes testimonios epistolares (la correspondencia con Karl Jaspers y con Eric Voegelin, ambas de 1951) en los cuales Arendt expresa su deseo de interrogar la tradición del pensamiento político occidental, desde Platón hasta Marx, a fin de encontrar algunas respuestas sobre la aparición del fenómeno totalitario. Así mismo, una revisión de las primeras entradas de su *Diario filosófico*, en especial a partir del mes de agosto de 1950, nos da la posibilidad de colegir esta hipótesis.

filosofía política; y de esta manera, mostrar por qué motivos frente a la ruptura de la tradición, no es posible tratar de restaurarla, ni mucho menos, regresar a ella para iluminar el presente.

2.1. Elementos totalitarios en la *tradición*

En el año de 1952, luego de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt inicia su trabajo como investigadora independiente del proyecto “Elementos totalitarios del marxismo”. Esta investigación, tal y como había sido imaginada por ella, sería un trabajo complementario a su estudio sobre el totalitarismo de 1951, y tendría como objetivo principal, la elaboración de un análisis que pudiera dar cuenta de la existencia de aquellos elementos totalitarios que descansan en la ideología bolchevique. Un pequeño fragmento de la propuesta que ella misma presentó ante la Guggenheim Foundation para conseguir su financiación, refleja las razones que justifican la delimitación del objeto de estudio.

La laguna más seria de *Los orígenes del totalitarismo* es la falta de un adecuado análisis histórico y conceptual del trasfondo ideológico del bolchevismo. Esta omisión fue deliberada. Los restantes elementos que cristalizarían con el tiempo en las formas totalitarias de movimientos y gobiernos pueden ser rastreados en corrientes subterráneas de la historia occidental, que emergieron solo cuando y donde el marco tradicional, social y político de Europa se vino abajo. El racismo y el imperialismo, el nacionalismo tribal de los movimientos expansionistas y el antisemitismo, no tienen ninguna conexión con las grandes tradiciones políticas y filosóficas de Occidente. La chocante originalidad del totalitarismo, el hecho de que sus ideologías y sus métodos carecían en absoluto de precedente y de que sus causas desafiaban a cualquier explicación apropiada, en los términos históricos habituales, se pasa por alto fácilmente si uno pone demasiado acento en el único elemento que tiene tras de sí una tradición respetable y cuya discusión crítica requiere una crítica de algunos de los principios básicos de la filosofía política occidental: el marxismo³³.

En este fragmento encontramos por lo menos dos grandes temas que han atravesado y van a seguir atravesado toda nuestra argumentación. En primer lugar, la idea de que existen elementos que con el tiempo cristalizan en formas totalitarias de gobierno y que pueden ser rastreados a lo largo de la historia de Occidente. Y, en segundo lugar, que, frente a aquellas interpretaciones inspiradas en la filosofía política occidental, según las cuales el totalitarismo es una mera tiranía o “dictadura moderna”, la crítica de algunos de los principios básicos de la filosofía política occidental (materializados en el pensamiento de Karl Marx), podría arrojar algunos elementos que permitirán delimitar las raíces de esta nueva forma de gobierno³⁴.

³³ El texto es citado por Elisabeth Young-Bruehl (1993, 355).

³⁴ Una evaluación mucho más detallada de los vínculos entre Arendt y Marx sobrepasaría los límites fijados por este trabajo. Aquí solo me interesa tratar de presentar los puntos más importantes de la crítica arendtiana a la tradición del pensamiento político occidental, dentro de la cual, el pensamiento de Marx solo representa una puerta de entrada. No obstante, con esto no se pretende afirmar que para Arendt el estudio de la obra de Marx

Los orígenes del totalitarismo fue concebido como un trabajo dedicado al análisis del fenómeno totalitario; sin embargo, sus alusiones a la dominación totalitaria en el mundo soviético resultan breves e incluso restringidas. Prácticamente toda la información presentada por Arendt es utilizada para describir los elementos de la dominación totalitaria alemana, pero no para dar cuenta del totalitarismo soviético. Una hipótesis que podría explicar este giro narrativo puede ser la dificultad que existía en ese momento para tener acceso a las fuentes primarias del fenómeno pues, durante la época en la que se escribe el libro, el régimen estalinista se encontraba en el pleno ejercicio de sus funciones. Sin embargo, la información con la que contamos al respecto es prácticamente limitada. No podemos afirmar categóricamente que la ausencia de un análisis mucho más profundo del totalitarismo soviético se deba a una dificultad investigativa o a una omisión voluntaria³⁵; pero, aun así, creo que podemos tratar de plantear una versión alternativa que nos permita entender con mayor detalle los elementos sobre los que descansa dicha ausencia. Así las cosas, de acuerdo con el último libro de Tama Weisman³⁶, Arendt habría omitido el estudio del totalitarismo bolchevique de su libro del 51 porque sentía que, si se ocupaba directamente de las afinidades que hay entre Marx y el totalitarismo sin antes dar cuenta del fenómeno totalitario en su singularidad –esto es, mostrando su falta de precedentes–, era muy probable que su interpretación acerca de lo radicalmente novedoso que se esconde tras el fenómeno totalitario, se perdiera de vista (Weisman 2014, 11 - 12)³⁷. En esa medida, el establecimiento de una relación *directa* entre totalitarismo y tradición habría colocado su trabajo en el mismo sendero de lecturas como las de Karl Popper y Friedrich von Hayek, cuya obra a propósito de este tema, intenta mostrar el supuesto contenido totalitario que se encuentra latente en la filosofía política de Platón³⁸. No obstante, haber reivindicado la auténtica originalidad del totalitarismo al afirmar que se trata de una forma de gobierno completamente nueva e incapaz de ser descrita en los términos que el pensamiento político había empleado para diferenciar una tiranía de una república, le permitió configurar el fenómeno totalitario como un mecanismo que *fractura a la tradición*, esto es, como un acontecimiento que, antes que unir,

juegue un papel anecdótico o incidental. Todo lo contrario. Gran parte de los argumentos desarrollados en *La condición humana* y otros trabajos de finales de la década del 50 e inicios del 60 pueden ser leídos como una respuesta a los pilares de la filosofía del autor de *El Capital*. Para revisar la lectura que hace Arendt de la obra de Marx puede verse el libro de Tama Weisman (2014); el trabajo de Margaret Canovan (1992), sobre todo el capítulo número tres; algunas secciones del libro de Simona Forti (2001); y finalmente, los trabajos de Diego Paredes (2012) & (2015).

³⁵ Tal y como ella misma lo refiere en su propuesta ante la Guggenheim Foundation (Young-Bruehl 1993).

³⁶ *Hannah Arendt and Karl Marx: on the totalitarianism and the tradition of western political thought*. Maryland, USA: Lexington Books, 2014.

³⁷ Arendt parece sugerirlo en su propuesta ante la Guggenheim Foundation al afirmar que: “La chocante originalidad del totalitarismo, el hecho de que sus ideologías y sus métodos carecían en absoluto de precedente y de que sus causas desafiaban a cualquier explicación apropiada, en los términos históricos habituales, *se pasa por alto fácilmente si uno pone demasiado acento en el único elemento que tiene tras de sí una tradición respetable y cuya discusión crítica requiere una crítica de algunos de los principios básicos de la filosofía política occidental: el marxismo* (Young-Bruehl 1993, 355 cursiva añadida).

³⁸ Un comentario alrededor de las hipótesis de Popper y Hayek, expuestas en *The Open Society and its Enemies* y *The Road to Serfdom*, respectivamente, se encuentra disponible en el trabajo de Forti (2008, 138 - 141).

separa, y que antes que oscurecer, ilumina. Así las cosas, Arendt estaría desestimando aquellos trabajos que vinculan explícitamente, por ejemplo, el desarrollo de los sistemas totalitarios con la obra de Platón y el mismo Marx. Sin embargo, no estaría dejando de lado la posibilidad de someter a la *Gran tradición* a una profunda indagación que permita determinar el papel que ocupan dentro de las dinámicas totalitarias; dicho en palabras de Forti: “Arendt está interesada en interrogar la filosofía política –desde Platón hasta Marx– para que cumpla sus responsabilidades con respecto al totalitarismo” (Forti 2001, 112). En este sentido, seguir esta línea argumentativa implicará preguntarse, primero, ¿de qué manera podemos vincular un acontecimiento sin precedentes a una tradición política de casi dos mil años de existencia? Y después, si ¿es realmente posible que el totalitarismo sea un fenómeno tan alejado de nuestros modos de ser y de comprender la política, que sea capaz de irrumpir en nuestro mundo sin haber dejado antes algún indicio de su presencia?

Tal y como ha sido mencionado a lo largo de esta monografía, el proyecto desarrollado en *Los orígenes del totalitarismo* no tiene que ver con el establecimiento de una serie de causas que, a la larga, nos permitirán entender con mayor detalle los pliegues y contornos propios de un acontecimiento histórico como el totalitarismo; en esa medida, a pesar de que Arendt acuda en numerosas ocasiones al terreno de la narración histórica para exponer sus argumentos, esto no quiere decir que *Los orígenes del totalitarismo* sea, propiamente, un libro de historia. Su arquitectura, construida alrededor de una indagación de carácter filosófico, es un claro ejercicio orientado por la búsqueda de los “orígenes intelectuales del totalitarismo” (Forti 2008, 119), esto es, una investigación enfocada en los diferentes proyectos que, a lo largo de la historia occidental, han conceptualizado el sentido del hombre, el mundo y la política. Así pues, más allá de que el libro no contenga acusaciones explícitas a las grandes tradiciones del pensamiento político europeo, exceptuando, claro está, la alusión al problema del “mal radical”³⁹ –justo al final de la sección dedicada al análisis de los campos de concentración (Arendt 2006b, 615 - 616)–, sus giros argumentativos, silencios y demás alusiones lejanas, sí parecen dejar en evidencia una serie de sospechas que, más adelante, serán objeto de discusión en el marco de sus investigaciones sobre Marx, pero que por ahora resulta importante mencionar. En ese sentido, tal vez uno de los recursos más trabajados a propósito de este tema se encuentra presente en el prólogo a la primera edición norteamericana de *Los orígenes del totalitarismo*. Allí, encontramos dos pasajes que permiten seguir las sospechas de Arendt a propósito de la relación entre totalitarismo y tradición.

³⁹ Vale la pena recordar que la diferencia que Arendt identifica en el tipo de mal instituido al interior de los campos de concentración tiene que ver con la ejecución de un daño que no solo transgrede la dignidad humana, sino que también destruye las posibilidades para la existencia propiamente humana: pluralidad, singularidad, natalidad y discurso. Un análisis mucho más elaborado de la interpretación arendtiana del concepto de “mal radical”, de sus diferencias con la lectura ofrecida por Kant, y en último término, del concepto de “banalidad del mal”, puede encontrarse en el trabajo de Bernstein (2004).

Este libro ha sido escrito con un fondo de incansable optimismo y de incansable desesperación. Sostiene que el Progreso y el Destino son dos caras de la misma moneda; ambos son artículos de superstición, no de fe. Fue escrito por el convencimiento de que sería posible descubrir los mecanismos ocultos mediante los cuales todos los elementos tradicionales de nuestro mundo político y espiritual se disolvieron en un conglomerado donde todo parece haber perdido su valor específico y tornándose irreconocible para la comprensión humana, inútil para los fines humanos (Arendt 2006b, 26).

Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. *La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición.* Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor (Arendt 2006b, 27 - 28).

Ambos fragmentos, más allá de realizar acusaciones puntuales, parecen estar a travesados por un mismo asunto que, precisamente, será la plataforma desde la cual Arendt construya su interpretación entorno a las afinidades y los desacuerdos que subyacen a la relación entre tradición y totalitarismo, a saber: el problema del pasado. Así pues, ya sea porque los elementos que le daban forma a nuestra tradición perdieron su capacidad para iluminar el presente, o porque el totalitarismo representa la cristalización de una corriente subterránea de la historia que ha colonizado nuestra tradición política, la reflexión arendtiana sobre el fenómeno totalitario encuentra en el pasado un eje sobre el que tendrá que apoyar todo su argumento (Forti 2001, 109 - 112). Volver los ojos atrás para entender qué era lo que no funcionaba al interior de nuestra tradición, regresar a sus orígenes y examinar las experiencias fundamentales que le dieron forma al catálogo de conceptos y principios que circulan al interior del ámbito de la política, se convertirá en un elemento fundamental dentro del pensamiento político de Arendt. No obstante, suscribir el problema del pasado únicamente desde el punto de vista de un examen filosófico de la tradición puede parecer algo restrictivo; por lo tanto, conviene mencionar que el examen del pasado también incluye una suerte reinterpretación de figuras y elementos que permitan dislocar aquellas comprensiones tradicionales de lo político.

2.2. La ruptura de la tradición y la búsqueda de nuevos modos de interpretar la política

En abril del año 1945 el escritor húngaro Imre Kertész es liberado por tropas norteamericanas del campo de concentración de Buchenwald. Casi 20 años después de lo sucedido Kertész decide publicar *Sin destino*, una novela con un marcado contenido autobiográfico en la que narra su experiencia en distintos campos de Alemania, Polonia y Austria. Allí, luego de realizar todo un inventario de las torturas y humillaciones que tuvo que soportar durante su

reclusión, György Köves, el protagonista del relato, describe en la última parte del libro la atmosfera de incredulidad que se posa sobre Budapest con la llegada de los primeros liberados de los campos:

Mientras esperábamos el tren de enlace, la gente se reunió alrededor de nosotros. (...) Nos preguntaron si veníamos de algún campo de concentración y si nos habíamos encontrado por causalidad con algunos parientes. Yo le respondía que en los campos de concentración la gente no tenía nombres ni apellidos. (...) Así pues, terminaron yéndose, pero uno de ellos se quedó con nosotros. Era un hombre vestido con camisa y pantalones de verano; metía los dedos gordos en el cinturón, y con los demás dedos golpeaba rítmicamente la tela. Me preguntó –y me entraron ganas de sonreír– si había estado en las cámaras de gas. Le dije: «Entonces no estaría aquí, hablando con usted». «Por supuesto», me respondió, pero insistía en saber si las cámaras de gas existían de verdad. Le contesté que claro que existían, como otras muchas cosas, pero que todo dependía del tipo de campo. En Auschwitz sí las había, le expliqué, pero yo venía de Buchenwald. «¿De dónde?», me preguntó, y tuve que repetirle: «De Buchenwald». «Así que de Buchenwald», me imitó, y yo asentí con la cabeza. Él dijo entonces: «Vamos a ver –y puso cara de entendido–, así que usted oyó hablar de las cámaras de gas». (...) Yo volví a asentir. «Sin embargo –prosiguió con la expresión de alguien que pretende poner orden en el desorden y arrojar luz sobre la oscuridad–, no las vio con sus propios ojos. Tuve que reconocer que no. «Ya entiendo», dijo, y se fue, con un pequeño gesto de cabeza como de despedida, caminando con la espalda muy recta; de alguna manera parecía contento (Kertész 2006, 240 - 241).

El relato de Köves nos permite identificar, entre otras cosas, en qué sentido la actitud con la que era percibido el regreso de una víctima proveniente de un campo de concentración, logró revelar una fractura al interior de las formas que utilizábamos para relacionarnos con el sufrimiento de la otra persona. A partir de una lectura de trabajos como *Les Jours de notre mort* y *The Other Kingdom*, publicados por David Rousset luego de su liberación del campo de concentración de Buchenwald, Arendt parece llegar a una interpretación muy parecida, al señalar que el gran cambio que se produjo con la aparición de esta nueva experiencia, es que su crueldad no inspiró en los hombres “aquellas pasiones de ultraje y simpatía mediante las cuales se han sentido siempre movilizados en pro de la justicia. Al contrario, cualquiera que hable o escriba acerca de los campos de concentración es considerado un sospechoso” (Arendt 2006b, 590 - 591). No resulta exagerado, en ese orden de ideas, afirmar que lo que ocurría al interior de este tipo de instituciones no solo marcó un antes y un después en la historia de nuestro pensamiento político, sino que también produjo una enorme conmoción en la forma que empleamos nuestros criterios morales para distinguir y sancionar un acto; ya que, si en el seno de la tradición⁴⁰ era posible utilizar categorías que tenían la función de

⁴⁰ Arendt entiende la “tradición” como un mecanismo dispuesto para organizar e interpretar la esfera de los asuntos humanos, esto es, “todo lo que pertenece a la coexistencia de los hombres en un mundo en común” (Arendt 1996, 23). Siguiendo esta idea, la fundación de nuevas comunidades políticas y el establecimiento de nuevas reglas para organizar a los hombres descansaba en una serie de principios, máximas e interpretaciones de la política que consuetudinariamente fuimos heredando de generación en generación, y que tuvo origen en la filosofía política de Platón (Arendt 1996, 31 - 35); en ese sentido, cuando Arendt habla de una “ruptura con la tradición” que aparece con el descubrimiento de los campos de concentración y exterminio, está diciendo que todas las reglas e interpretaciones que utilizábamos para orientarnos en el mundo (desde la forma en que

identificar una agresión y ajustar castigos proporcionales a la falta –un gesto que nos permitía de cierta manera hacerles frente–, lo que sucede con la aparición de los regímenes totalitarios es que sus crímenes se convirtieron en fenómenos que ya no pueden ser comprendidos ni explicados “por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía” (Arendt 2006b, 615)⁴¹.

Se podría decir, en consecuencia, que el inventario de conceptos que hasta ese momento nos servía para explicar el grado de crueldad al que puede llegar un régimen político ha abandonado el terreno del egoísmo y la megalomanía –categorías propias del horizonte interpretativo de la tradición–, para desplazarse hacia un lugar sin precedentes en la historia de occidente. Así, de acuerdo con la interpretación de Forti, el objetivo de Arendt era “individualizar en el fenómeno totalitario la concentración de todos los problemas que una exhausta tradición política e intelectual ni sabe ni puede resolver” (Forti 2001, 21). El problema descubierto por Arendt, en ese orden de ideas, tiene que ver con el hecho de que el tipo de dominación que sale a la luz con la aparición de los campos de concentración trunca la continuidad del pasado y oscurece la visión del futuro, desplegando una enorme crisis en el presente a la manera de un espacio desgarrado por dos fuerzas que nos impiden encontrarle sentido a la lógica totalitaria (Arendt 2005b, 371 - 374). Dos fuerzas que intentan empujarnos, primero, hacia la nostalgia de un pasado todavía intacto en el que supuestamente podemos seguir sustentando nuestras experiencias políticas, y después, hacia el olvido de todas las atrocidades que han sucedido, bajo la promesa de un futuro mejor (Arendt 2006b, 27 - 28). Sin embargo, con lo que no contábamos en ese momento es que justo en la mitad de esta lucha aparece el presente, ya no como una instancia sólida desde la que podemos evaluar el pasado y proyectar el futuro, sino como un espacio vacío, como “una suerte de tierra de nadie en términos históricos” (Arendt 2005b, 197); como un abismo que se genera a partir del establecimiento de las fábricas de la muerte. Precisamente, porque su aparición, lejos de ofrecernos algún parte de tranquilidad, lo que hace es confrontarnos “con una realidad que ninguna idea tradicional preconcebida del mundo y del hombre es capaz de iluminar” (Arendt 2005b, 199).

Hasta aquel momento, afirma Arendt, conocíamos el grado de crueldad al que podían llegar las tiranías y, en consecuencia, teníamos la posibilidad de recoger en ese tipo de experiencias los distintos fenómenos políticos y morales con los que nos íbamos encontrando en el presente. Sin embargo, cuando acudimos a la *sabiduría del pasado* para trazar paralelos

entendíamos el mal, hasta los dispositivos que teníamos para castigarlo) perdieron toda validez y utilidad tras este acontecimiento. Según Arendt, esto sucede no solo porque al organizar crímenes en la escala más basta e improbable, todos los castigos previstos por el sistema penal (de ese momento e incluso de hoy día) se tornen inadecuados y absurdos, sino porque “la misma inmensidad de los crímenes garantiza que los asesinos, que proclaman su inocencia con toda clase de mentiras, serán más fácilmente creídos que sus víctimas, quienes dicen la verdad” (Arendt 2006b, 591).

⁴¹ Esta situación nos permite entender por qué razón, a diferencia de los dictadores y de los tiranos, los líderes totalitarios no se veían a sí mismos como los poseedores de un poder infinito, sino como los servidores de un catálogo de leyes supra-humanas que rigen el destino del universo, y que se encuentran más allá de cualquier “consideración de índole económica o militar” (Arendt 2005b, 289).

y afinidades entre este tipo de formaciones políticas y el totalitarismo, lo más seguro es que cometamos el error de desembarazarnos “de lo intrínsecamente increíble por medio de racionalizaciones liberales” (Arendt 2006b, 591); es decir: que pasemos por alto la originalidad del fenómeno totalitario intentando subsumirlo en otras formas de opresión política; y allí es, precisamente, donde radica el valor de los relatos de los sobrevivientes. Su capacidad para dibujar el abismo que separa el mundo de los vivos del mundo de los muertos vivientes, y su incapacidad para “proporcionar más que una serie de hechos recordados que parecen tan increíbles a aquellos que lo relatan como a quienes les escuchan” (Arendt 2006b, 593), son la mayor evidencia de que el tipo de dominación que se ejerció en instituciones como Auschwitz carece de paralelos en la historia de occidente.

En Auschwitz el suelo de los hechos se transformó en un abismo que arrastra a todo aquel que con posterioridad intenta situarse en él. (...) Si el suelo de los hechos se ha vuelto un abismo, entonces el espacio que uno ocupa cuando se aleja del abismo es como un espacio vacío donde ya no hay naciones ni pueblos, sino solamente individuos para quienes no es ya demasiado importante lo que la mayoría de los hombres dé en pensar en un determinado momento, ni siquiera si se trata de la mayoría de su propio pueblo. Para la necesaria comprensión mutua entre estos individuos, que hoy existen en todos los pueblos y todas las naciones de la Tierra, es importante que ellos aprendan a no aferrarse a sus propios pasados nacionales (...); y es importante que no olviden que son sólo supervivientes azarosos de un diluvio que, de una forma o de otra, cualquier día puede volver a descargarse sobre nosotros y que ellos son por tanto comparables a Noé en su arca; y que, finalmente, no deben ceder a la tentación ni de la desesperación ni del desprecio de la Humanidad, sino estar agradecidos de que queden, en términos relativos, muchos Noés flotando por los mares del mundo y tratando de aproximar sus arcas unas a otras tanto como sea posible (Arendt 2005b, 264).

Así las cosas, al afirmar que el horror de los campos de concentración y exterminio “nunca puede ser abarcado completamente por la imaginación por la simple razón de que permanecen *al margen de la vida y de la muerte*” (Arendt 2006b, 596 cursiva añadida), lo que Arendt está tratando de decir es que la materialización de este tipo de prácticas vino acompañada de un nuevo catálogo de aspectos sensibles, o mejor, de una nueva realidad, dentro de la cual “vivir” y “morir” no parecen ser las únicas instancias en las que puede darse o anularse la vida humana. De este modo, la tesis de Arendt trata de señalar que los campos de concentración y exterminio lograron crear una nueva modalidad de la existencia humana en la cual, un régimen político ya no solo tiene la posibilidad de asegurar la vida o la muerte de los hombres, sino que también es capaz someterlos a una instancia completamente disímil y perversa en donde la humanidad existe a la manera de una especie integrada por “cadáveres vivos” (Arendt 2006b, 606), es decir, por entidades que han sido despojadas de las condiciones y cualidades que hacen de la vida, una vida humana. En ese sentido, el papel que desempeñó el acenso y consolidación del totalitarismo en la historia contemporánea representa la esencia de una serie de instituciones, prácticas y convicciones frente a las cuales la tradición del pensamiento político occidental no tuvo mayor respuesta que el silencio; toda

vez que, “el totalitarismo como acontecimiento ha hecho de la ruptura de nuestra tradición un hecho consumado, y en cuanto acontecimiento nunca pudo ser previsto o ser pre-pensado por ningún hombre individual, mucho menos ser predicho o «causado»” (Arendt 2007, 22). Así las cosas, el hecho de que la dominación totalitaria no se pueda aprehender a través de las categorías de la tradición recoge un elemento determinante en el centro de este relato: el totalitarismo, como fenómeno límite de la política, se manifestó “en crímenes que no puede juzgarse por los patrones morales tradicionales, ni castigarse dentro del marco legal existente de una civilización, cuya piedra jurídica ha sido el mandamiento *No matarás*” (Arendt 2007, 22). Encontramos una instancia ejemplar de esta fractura dentro de la historia posterior a la finalización de la Segunda Guerra Mundial: los Juicios de Núremberg.

[Allí, el] intento de reducir las políticas demográficas nazis a los tipos delictivos del asesinato y la persecución tuvo por resultado, de un lado, que la monstruosidad misma de los crímenes hizo de todo castigo concebible algo ridículo; y, de otro lado, que ningún castigo pudo siquiera aceptarse como legal, pues ello presuponía, además del acatamiento del mandato “No matarás”, una posible escala de motivos, de condiciones que provocan que los hombres se vuelvan asesinos y que hacen de ellos asesinos; todo lo cual brillaba por su ausencia en los acusados (Arendt 2005b, 374 - 375).

Los Juicios de Núremberg reflejan las consecuencias que lleva consigo la ruptura de la tradición del pensamiento político occidental. La convicción que acompañó a los jueces y asistentes del proceso fue la idea según la cual, el conjunto de normas que habíamos heredado de la moral tradicional resultan inocuas e imprecisas al momento de castigar los excesos de la dominación totalitaria. Núremberg se encargó de formular indirectamente la horrible originalidad del totalitarismo, esto es, su capacidad para destruir todas nuestras categorías de comprensión. A partir de allí creemos que la fatalidad que encierra este fenómeno contemporáneo no se fundamenta en la introducción de “alguna idea nueva en el mundo, sino [en el hecho de que] sus mismas acciones constituyen una quiebra de todas nuestras tradiciones; sus acciones han hecho explotar, bien claramente, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio moral” (Arendt 2005b, 374); en ese orden de ideas, se debe preguntar: “¿cómo podemos medir longitudes si no tenemos unidad de medida? ¿Cómo podríamos contar cosas sin la noción de números?” (Arendt 2005b, 379 - 380), ¿Cómo podemos comprender el totalitarismo si la tradición ya no es útil?

A lo largo de casi dos mil quinientos años, la fuerza con la que se desempeñaba la tradición, y por supuesto, la forma en la que se instalaba en el pensamiento del hombre occidental, “nunca dependió de la conciencia que el sujeto tuviera de ella” (Arendt 1996, 31). Durante ese tiempo, la autoridad, materializada en el pasado, funcionó a la manera de una caja de herramientas a la que siempre acudíamos para interpretar el presente de nuestra realidad política. Sin embargo, afirma Arendt, desde el periodo que comprende los siglos XVIII y XIX nuestra tradición dejó de trabajar con la misma fuerza, y las interpretaciones que arrojó

en su momento lucieron fragmentadas e incompletas⁴². A partir de allí la humanidad se hizo consciente de la existencia de este recurso y entendió la función que cumplía en el seno de toda comunidad política. Su descubrimiento, sin embargo, representó su propio final, pues el hecho de que nuestra confianza en la tradición dejara de ser rutinaria, e incluso inconsciente, terminó por revelarnos que su utilidad había empezado a ser cuestionada (Arendt 1996, 32 - 33). Esto no significa, sin embargo, que el uso de las categorías de la tradición haya claudicado, sino más bien, que este tipo de recursos han sido despojados de sus propias raíces y, en esa medida, han perdido legitimidad.

Tal y como es desarrollado por Arendt, la “tradición era la respuesta romana al pasado como historia, y en concreto, como una cadena de acontecimientos” (Arendt 2006a, XIII [4] 288); de este modo, mientras los griegos buscaban en el pasado las enseñanzas de sus héroes, luego del declive de la *Polis* y la invasión del Imperio Romano, estos últimos sustituyeron la grandeza por la autoridad⁴³, y en esa medida, transformaron el pasado en una fuente de legitimidad dentro de la que se depositaban las enseñanzas de cada generación, “manteniéndose así con las manos estrechadas a través de milenios en una sucesión cronológica” (Arendt 2006a, XIII [4] 290). No obstante, la ya conocida originalidad del gobierno totalitario, esto es, su falta de precedentes, invalida cualquier ejercicio interpretativo que busque en el pasado experiencias o conceptos que permitan iluminar el presente. No hay

⁴² Arendt atribuye este debilitamiento, entre otras cosas, a las consecuencias producidas por las revoluciones industrial, francesa y americana. Aquí, Arendt se está refiriendo a un periodo histórico que comienza en el siglo XVII, finaliza en el siglo XX, y cuya característica principal es la modificación del orden y la jerarquía de las actividades humanas (labor, trabajo y acción). Según ella, el problema fundamental de la época moderna; el drama al que se tuvo que enfrentar la humanidad del siglo XIX y frente al cual la tradición del pensamiento político occidental no respondió de la manera adecuada, descansa en la consolidación de la dicotomía entre lo público y lo privado o, en otras palabras, en el llamado “auge de lo social”, que significa el desplazamiento de la acción en virtud del establecimiento de actividades como el trabajo y la labor (Arendt 2005a, 61 - 70). Según Arendt, este concepto es una especie de híbrido en el que lo privado, entendido “como reproducción material de la vida y como actividad económica” (Forti 2001, 349), irrumpe y desplaza los debates y las preocupaciones relativas al espacio público de la política. La sociedad o lo social, en ese orden de ideas, terminan por convertirse en el lugar en el que la labor y el trabajo asumen las expectativas y funciones de la política, desde el punto de vista de una administración y gestión de los problemas vinculados al consumo y la producción. Aquí, lo social se convierte en la extensión de las preocupaciones del *oikos* al tamaño de una nación, al mismo tiempo que le da forma al lugar sobre el que se depositan las raíces sociales de los gobiernos totalitarios (Forti 2001, 352). Una interpretación de este aspecto de la obra de Arendt, entendida desde el punto de vista de una posible distinción analítica entre los términos de “comportamiento” y “acción”, como correlatos de la dicotomía privado – público, es desarrollada por Hanna F. Pitkin (1998, 177 - 202).

⁴³ Recordemos que, al menos según Arendt, el término autoridad no cuenta con un concepto homologable o traducible al griego clásico. “La autoridad como factor único, sino el decisivo, de las comunidades humanas no siempre existió, aunque tiene tras de sí una larga historia y las experiencias en las que se basa, este concepto, no están necesariamente presentes en todas las entidades políticas. El vocablo y el concepto son de origen romano. Ni la lengua griega ni las variadas experiencias políticas de la historia griega muestran un conocimiento de la autoridad y del tipo de gobierno que ella implica” (Arendt 1996, 114 - 115). De hecho, “esto ya lo advirtió el historiador griego Dión Casio, quien, al escribir una historia de Roma, encontró imposible traducir la palabra *auctoritas* (...) Además, si comparamos el Senado romano, la institución republicana específica en cuanto al ejercicio de la autoridad, con el consejo nocturno de *Las Leyes* de Platón, que por estar compuesto de los diez guardianes más viejos para la constante supervisión del Estado tiene un parecido superficial con el colegiado romano, advertiremos la imposibilidad de hallar una verdadera alternativa para la coacción y la persuasión dentro del marco de la experiencia política griega” (Arendt 1996, 300 - 301).

en la historia política de occidente algo con lo que se pueda establecer un paralelo, pero, aun así, seguimos siendo deudores de esta tradición. Nuestras instituciones, nuestros conceptos y un gran número de nuestras experiencias políticas han llegado a nosotros por medio de la influencia romana de este mecanismo. Lo que sucede, en ese orden de ideas, es que a pesar de que el totalitarismo destruya la tradición, la forma en la que entendemos el pasado sigue estando vinculada con dicha comprensión. Esto no significa, sin embargo, que debamos proclamarnos como absolutos deudores de la influencia romana, sino de la forma en la que Roma decidió que entendiéramos el pasado.

Al cifrar el pasado en autoridad, afirma Arendt, convertimos la historia en una cadena acontecimientos, ideas y experiencias sobre las que tenemos que regresar todo el tiempo para alimentar de sentido a nuestro presente (Arendt 2006a, XIII [4] 290). Cada vez que tratamos de leer un fenómeno político, nuestra tendencia se expresa en la búsqueda de comparaciones. Buscamos algo que nos permita subsumir la experiencia en algo pre-establecido. Afirmamos, por ejemplo, que determinado Estado se encuentra bajo el dominio de una dictadura y, en ese sentido, tratamos de identificar sus afinidades y diferencias con experiencias de la misma naturaleza. Sin embargo, lo que no sabían los romanos, es que los eslabones de una cadena no responden de la misma manera cuando son halados con fuerza en direcciones contrarias. Y esto fue, precisamente, lo que sucedió con la tradición. Según Arendt, los cambios introducidos por medio de la Revolución Francesa, y más adelante por la Revolución Industrial, generaron una profunda crisis política y moral en el seno de la tradición⁴⁴, lo que terminó por agrandar las fisuras de una *cadena* visiblemente desgastada. No obstante, no fue sino hasta el periodo comprendido entre las dos guerras mundiales que el hilo de la tradición se fracturó completamente. La aparición de las fábricas de la muerte en pleno corazón de Europa se encargó, en ese orden de ideas, de hacer visible nuestra incapacidad para dar cuenta de algo sin precedentes; de ahí que “las fuentes mismas de las que tales respuestas debían haber brotado se habían secado” (Arendt 2005b, 383). Según esta lectura, la imposibilidad de arrojar algún diagnóstico acerca de lo que estaba sucediendo anunciaba la consolidación de una fractura en el ámbito de nuestra moralidad; pero esta quiebra no estaba dirigida por la “mala voluntad pervertida” (Arendt 2006b, 616) de algunos hombres que se negaron a reconocer ciertas verdades morales, sino que se trataba más bien de una incompatibilidad entre los principios que regían nuestra vida ética –asignados por la tradición–, y los acontecimientos que se disponían a ser objeto de nuestra interpretación. Así las cosas, de acuerdo con Jerome Kohn, “la única conclusión general que Arendt se permitía sacar apuntaba, irónicamente, a la generalidad del drástico cambio producido en el seno de lo que la larga tradición del pensamiento occidental había tenido por sacrosanto” (Kohn 2007, 20).

Ahora bien, no podemos perder de vista que toda esta crisis de la comprensión es, en gran parte, una consecuencia directa de la fractura que sufrieron las categorías que

⁴⁴ Arendt también le asigna un peso determinante al papel que juegan estos dos acontecimientos en el marco de la ruptura de la tradición; sobre todo porque en sí mismos representan la inversión de una serie postulados y creencias que había organizado el universo político y moral de occidente. No obstante, *por mor* del argumento, permítase circunscribir la crisis de la tradición al momento de su ruptura y no al de sus etapas iniciales.

utilizábamos para describir el fenómeno de lo político. Sin embargo, el hundimiento de la tradición esconde tras de sí, la posibilidad de acercarse al pasado y, en esa medida, a la forma en la que interpretamos el fenómeno de lo político, de una forma completamente renovada. Una entrada del *Diario filosófico* del mes de enero del año 1953 nos presenta, en ese sentido, lo que serían, en apariencia, las potencialidades que emergen de dicho acontecimiento:

Ruptura de la tradición: por primera vez en la ruptura podía el pasado aparecer como profundidad, un pasado en el que ya no había ningún hilo conductor. Y entonces lo “más profundo” se identificó con “comienzo”, origen, etc., visto todo en forma cronológica. Cuanto “más profundamente” se desciende al pasado, tanto más profundo se hace uno mismo. (...) Es importante el hecho de que esta línea conducente a la profundidad tiene una dirección diferente de la línea de la tradición, pero nada cambia en la falsificación. De nuevo se mira en forma perspectivista, solo que con otros signos. Se espera encontrar suelo (Heidegger) en la profundidad; el suelo pasa a sustituir el conductor hilo de Ariadna de la tradición. Pero la profundidad del tiempo parece de suelo. Por eso “fondo” sigue siendo todavía una expresión – aunque sea la más grandiosa – de la falta de suelo en el siglo XX. Precisamente el suelo solo puede retenerse en el presente. La dimensión patria es el presente (Arendt 2006a, XIII [11], 291).

Sin embargo, una ruptura no implica la absoluta destrucción de algo; al contrario, tal y como lo destaca Arendt, puede significar la revelación de nuevas posibilidades. Siguiendo esta línea, Miguel Abensour afirma que la ruptura de la tradición, vista como un problema de orden filosófico, también anuncia las potencialidades que emergen luego de la experiencia totalitaria; más exactamente, el hecho de que junto con la “desaparición de los totalitarismos, es decir, de las empresas que pretendían dar fin a lo político; lo político regresa” (Abensour 2007a, 96). Según Forti, es a partir de forma de entender los acontecimientos políticos que se desprenderá el interés de Arendt por interrogar el pasado, no solamente desde el punto de vista histórico –“como cuando en *Los orígenes del totalitarismo* intenta localizar aquellos elementos que por lo menos a partir del siglo XIX, recorren la historia europea hasta cristalizarse en el nazismo y en el estalinismo” (Forti 2001, 111)–, sino sobre todo desde el punto de vista filosófico, y en particular desde el terreno de la filosofía política. Así pues, si bien es cierto que la cristalización del fenómeno totalitario trae consigo la destrucción de un enorme patrimonio histórico y político que había sido atesorado durante siglos, “implícita en él está la gran oportunidad de mirar al pasado con ojos a los que no oscurece ninguna tradición, de un modo directo que, desde que la civilización romana se sometió a la autoridad del pensamiento griego, había desaparecido entre los lectores y oyentes occidentales” (Arendt 1996, 35).

Tal y como lo destaca Richard Bernstein, podemos recoger la esencia de este gesto filosófico bajo la idea de un “pensar sin barandillas” (*thinking without banisters*), esto es, una forma de interpretar nuestro ser en común más allá de los márgenes instituidos por la tradición. Sin embargo, tratar de comprender la esfera de los asuntos humanos sin recurrir a las categorías heredadas por la historia de nuestro pensamiento político se convierte en una

labor compleja y llena de perplejidades, ya que “una de las razones por la cual apelar a barandillas y/o fundamentos ha sido tan seductora es por el temor de que la única alternativa sea algún tipo de escepticismo radical, de relativismo contraproducente, o de nihilismo” (Bernstein 2013, 9 - 10 traducción propia). En esa medida, el proyecto de Arendt sintetiza la cara opuesta de aquellas orientaciones filosóficas, pues no buscaba descalificar y condenar todo el paquete de herramientas y categorías que habían aparecido en el seno de la tradición occidental; ya que, cuando Arendt decide volver sus ojos al pasado lo hace esperando encontrar una serie de *tesoros* que le permitieran repensar los conflictos que invaden el presente de nuestras sociedades, en gran parte, heredados por una lectura destructiva del significado de la vida política⁴⁵. Así las cosas, la interpretación que propone Arendt de cierto aspecto de la obra de Walter Benjamin, en especial del uso del concepto *Urphänomene* (fenómeno originario), parece jugar un papel clave en este contexto en la medida en la que nos permite entender por qué razón la forma en la que debemos acceder a las ruinas históricas e intelectuales del pasado no es a través de una búsqueda organizada, sistemática y oficial del recuerdo, sino por medio de diferentes *excavaciones y perforaciones* dirigidas a encontrar el significado original de los fenómenos cubiertos por las interpretaciones históricas de la tradición. Tal vez el lugar más importante en el que aparece la lectura arendtiana de la obra de Benjamin se encuentra en el ensayo “Walter Benjamin. 1892 – 1940”, presente en el libro *Men in dark times* (1970). En particular, lo que Arendt rescata del pensamiento de Benjamin, es el uso del término *Urphänomene*. Arendt caracterizará esta operación interpretativa de la siguiente manera:

Este pensar, alimentado por el presente, trabaja con los «*fragmentos de pensamiento*» que puede arrebatar al pasado y reunir sobre sí mismo. Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas «*sufren una transformación marina*» y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como «*fragmentos de pensamiento*», como algo «*rico y extraño*» y tal vez también como eternos *Urphänomene* (fenómenos originarios) (Arendt 1970, 205 - 206 traducción propia)

⁴⁵ Tratando de seguir esta idea, el trabajo de Forti presenta una serie de materiales reinterpretados por Arendt a la luz del fenómeno totalitario que terminan por convertirse en las bases conceptuales de su *proyecto filosófico*. De acuerdo con Forti: “[e]ste es el caso de la famosa afirmación del *Civitas Dei*, «*Initium ut esset, creatus est homo*», utilizada por Arendt para expresar el potencial innovativo que toda acción humana lleva consigo; el «Dos-en-uno» socrático-platónico –el diálogo de uno mismo consigo mismo– sobre el que se construye la hipótesis de un pensamiento no solipsista; y algunas indicaciones preciosas de la *Tercera Crítica* kantiana, que permiten al juicio echar anclas en el «sentido común» y en la «mentalidad amplia» (Forti 2001, 110 - 111).

El lugar que ocupa el pasado en el pensamiento Arendt no es abordado a la manera de un catálogo de experiencias e ideas que necesita ser actualizado, sino que es leído desde el punto de vista de un “pescador de perlas” que, en sus viajes al fondo del océano, descubre tesoros inimaginables. De este modo, Arendt fija su evaluación alrededor de dos grandes áreas: primero, a través de la crítica de las categorías de la tradición por considerarlas incapaces de dar cuenta de la *aterradora originalidad* del totalitarismo; y después, a través de un análisis del lugar que ocupan los conceptos de la filosofía-política en medio de este problema⁴⁶. Este último punto parece materializar una tensión que ha atravesado, desde sus inicios, a toda la tradición filosófica occidental; razón por la cual, seguirlo no solo permite problematizar este análisis, sino que también nos abre la posibilidad de caracterizar la metodología utilizada por Arendt a propósito de este trabajo. Aquí, me refiero al problema de la unidad entre *ser* y *pensamiento*, entre *teoría* y *praxis*, entre *vita activa* y *vita contemplativa*, entre *filosofía* y *política* como uno de los motivos filosóficos centrales de la obra de Arendt⁴⁷. Siguiendo esta idea, nuestra autora articula el recorrido de sus investigaciones en esta dirección a partir de una reapropiación de la hermenéutica de Heidegger, más exactamente de su *destruktion* de la metafísica, toda vez que la considera indispensable al momento de liberar a la política de una serie de vicios y malentendidos que, no solo ocultan sus rasgos constitutivos, sino que, además, terminaron por convertirse en la plataforma desde la cual se despliega el fenómeno totalitario⁴⁸. No obstante, y esto es muy importante, Arendt no defiende una relación causal entre totalitarismo y filosofía, sino más bien, la existencia de una serie de constantes filosófico-políticas que, “*si bien por motivos contingentes y no por un imperativo histórico o por un destino*, abandonan su inocuo papel de abstracciones conceptuales para ser realizadas “mortíferamente” en la *praxis* totalitaria” (Forti 2001, 115). Así las cosas, a pesar de que el totalitarismo no se encuentre inscrito en la esencia de la filosofía política occidental, su génesis y desarrollo no se reduce exclusivamente al terreno histórico y sociológico de la realidad, sino que se trata de un acontecimiento inundado por múltiples problemas de orden filosófico. Veamos entonces en qué consiste tal la problematización de la *Great Tradition*.

2.3. ¿Filosofía y política? Acerca de las raíces del problema

La inclusión del ensayo “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno” como último capítulo de la edición definitiva *Los orígenes del totalitarismo*, representa, entre otras cosas, el punto final de un ciclo y el inicio de otro. Por un lado, “Ideología y terror” sintetiza aquellos

⁴⁶ Esta interpretación es defendida por Simona Forti (2001).

⁴⁷ Ver sobre todo (Forti 2001, 83 - 94) y (Forti 2001, 109 - 135).

⁴⁸ Teniendo en cuenta los objetivos y límites de este trabajo no es posible realizar un comentario más detallado de la herencia heideggeriana en Arendt a propósito de este tema. No obstante, vale la pena señalar que, al menos en este contexto, el gran mérito de Arendt se encuentra en identificar en la filosofía de la existencia de Heidegger un lugar desde el cual se observa la hostilidad entre pensamiento y ser que, transpuesta al terreno de la política, es el de la teoría y la praxis. A juicio de Arendt lo que busca la teoría, tal y como fue creada desde Platón, es ajustar en las mallas del pensamiento la contingencia y la imprevisibilidad del ser del hombre y del ser en común. No en vano, según Forti, “Arendt se sitúa entre quienes desde hace algún tiempo a esta parte han intentado demoler la metafísica (con la filosofía y todas sus categorías)” (Forti 2001, 109). Un análisis más profundo se encuentra en el trabajo de Dana Villa (1996), y el ensayo de Jacques Taminiaux (2007).

elementos que configuran la auténtica falta de precedentes sobre la que descansa el fenómeno totalitario; por otro lado, este mismo trabajo parece señalar aquellos lugares sobre los que, más allá de una evaluación histórica, deberá anclarse cualquier análisis que quiera dar cuenta de la verdadera “naturaleza” del fenómeno totalitario. Una intención similar parece estar presente en un ensayo como “Comprensión y política” No obstante, lo que diferencia uno y otro grupo de trabajos descansa en el papel que juega la figura de la comprensión. Así las cosas, tal y como lo destaca Anabella Di Pego, la aparición del totalitarismo devela una serie de rasgos que dificultan su propia interpretación, pero al mismo tiempo enfatizan el restablecimiento de las coordenadas sobre las que se ubica el fenómeno de lo político. Frente a esta disyuntiva, afirma de Di Pego, la comprensión se comporta como una modalidad desde la cual es posible pensar el acontecimiento totalitario como un espacio de inflexión que, antes de regirse por reglas consuetudinarias, exige ser *comprendido* (Di Pego 2012, 42 - 43). Conforme a esta lectura, afirma Arendt, comprender el totalitarismo no tiene que ver con el establecimiento de una serie de causas o con la aplicación de un manual de instrucciones que nos permita identificar los elementos constitutivos de este fenómeno, sino, entre otras cosas, con el reconocimiento de que los movimientos totalitarios nacen, justamente, en un mundo totalitario, a partir de un fenómeno llamado cristalización (Arendt 2005b, 375).

A lo largo de *Los orígenes del totalitarismo* Arendt emplea el término cristalización como una metáfora de la contingencia, esto es, como la descripción de un tipo de experiencia completamente imprevisible (Birulés 2006, 44). Su uso y mención se encuentran íntimamente relacionados con el desarrollo de un nuevo abordaje metodológico del acontecimiento, o lo que es igual: la puesta en marcha de una nueva forma de interpretar y distinguir la singularidad de los fenómenos históricos y políticos. Así las cosas, afirma Arendt, frente a un acontecimiento que rompe con el hilo conductor de nuestro pensamiento político, la alternativa no puede ser el uso de clasificaciones prejuzgadas al momento de interpretar el fenómeno, sino el intento de “comprender sin categorías preconcebidas” (Arendt 2005b, 391). El totalitarismo se cristaliza y, en esa medida, exige que su lectura se concentre en sus condiciones de posibilidad. Cuando Arendt señala que su trabajo descansa en un análisis de aquellos elementos que “cristalizaron” en el totalitarismo, lo que está diciendo es que la constitución de dicho acontecimiento no es el desenlace necesario de una cadena de causas, sino que se trata de un fenómeno a travessado por la contingencia (Arendt 2005b, 488). Los gobiernos totalitarismo aparecen, de acuerdo con esta lectura, gracias a que existe un escenario propicio para su cristalización. Comprender el totalitarismo significa, en esa medida, reconocer que el pasado de un acontecimiento nunca puede deducirse de sí mismo (Arendt 2005b, 387), es decir, que el totalitarismo es solo un segmento de una constelación de problemas mucho más grande; y que dicha comprensión implica un proceso así mismo de autocomprensión” (Arendt 2005b, 375)⁴⁹. El totalitarismo, dicho de otro modo,

⁴⁹ Teniendo en cuenta los límites de esta monografía, no es posible ofrecer una caracterización más profunda de la interpretación arendtiana de la comprensión. Una lectura más detallada del problema y del lugar que ocupa la reapropiación de la hermenéutica heideggeriana puede encontrarse en Anabella Di Pego (2012) y Neus Campillo (2013).

cristaliza a partir de factores sociales (como el llamado auge de lo social y las transformaciones introducidas por las revoluciones industrial, francesa y americana), pero también lo hace a partir de una cierta actitud, una precomprensión de lo político que dominaba la esfera de los asuntos humanos.

Si gran parte de la comprensión involucra la autocomprensión, entonces, comprender el totalitarismo implica analizar aquellos elementos intelectuales que la tradición del pensamiento político occidental había dado por sentado. (Forti 2001) & (Young-Bruehl 1993). Siguiendo este orden de ideas, pero sin perder de vista el papel que juega el proyecto sobre los “Elementos totalitarios del marxismo”, ya en el año de 1951 el cuestionamiento por el papel de la filosofía occidental en el seno de la dominación totalitaria estaba empezando a salir a la luz. Sin embargo, la lectura de Arendt no parece ser del todo consistente. Sus trabajos publicados durante este periodo permiten intuir que, si bien existe cierto malestar frente a la tradición, no queda claro cuál es el contenido o las dimensiones de esta sospecha. Observemos, entonces, de qué manera un fragmento de la correspondencia entre Arendt y Jaspers, fechado el 4 de marzo de 1951 (y cuyo tema es justamente el del “mal radical) podría arrojar algo de luz a propósito de las afinidades y los desacuerdos que existen entre filosofía política y totalitarismo.

No sé lo que es realmente el mal radical, pero me parece que de algún modo tiene algo que ver con los siguientes fenómenos: hacer superfluos a los seres humanos como seres humanos (no se trata de utilizarlos como medios, lo cual deja intacta su condición humana y solo vulnera su dignidad humana, sino de hacerlos superfluos *qua* seres humanos). Esto sucede en cuanto se suprime toda *unpredictability*, a la que corresponde la espontaneidad del lado de los seres humanos. A su vez, todo esto surge, o mejor: depende del delirio de una omnipotencia (no simplemente ansia de poder) *del* hombre. Si *el* hombre en cuanto hombre fuese todo poderoso, realmente no se comprendería por qué deberían existir *los* hombres; exactamente como en el monoteísmo sólo la omnipotencia de Dios le hace UNO. (...). Ahora bien, sospecho que la filosofía no es completamente inocente en esta desagradable novedad. Por supuesto, no en el sentido de que Hitler tenga que ver algo con Platón. (Un motivo, y no menor, de mi esfuerzo por indagar los elementos de las formas totalitarias de gobierno ha sido liberar de esas sospechas a la tradición occidental, desde Platón hasta Nietzsche, incluyendo a este último). Pero sí en el sentido de que esta filosofía occidental nunca ha tenido un concepto puro de lo político, ni podía tenerlo, porque forzosamente hablaba del hombre y trataba marginalmente el hecho de la pluralidad. Pero no hubiera debido escribir esto, está totalmente inmaduro. Discúlpeme (Arendt 2010, 209 - 210)

Tal y como lo destaca Canovan, cuando Arendt habla de “la” tradición del pensamiento político occidental parecería que está realizando una generalización demasiado arbitraria. Sin embargo, Arendt parece solucionar este problema introduciendo una distinción no muy visible, pero lo suficientemente clara para entender qué tipo autores y qué tipo de sistemas filosóficos serán objeto de su crítica. Así pues, a lo largo de la década del 50, Arendt distinguirá entre “filósofos políticos” y “escritores políticos”. Según ella, el primer grupo lo integran todos aquellos pensadores que han conceptualizado el terreno de la política sin

prestar atención a las experiencias de los actores, imponiendo categorías propias de otro tipo de actividades diferentes al terreno de la *praxis*; el segundo grupo, por su parte, reuniría a todos aquellos autores que “escribieron a partir de experiencias políticas y por el bien de la política”⁵⁰, es decir, aquellos que han descrito el fenómeno de lo político destacando el papel que juega la acción y la pluralidad como ejes constitutivos del mismo. Siguiendo esta idea, es posible que una pequeña entrada del *Diario filosófico* del mes de enero de 1954 pueda aclarar con mayor detalle la diferencia entre uno y otro grupo.

Tocqueville y Marx: Tocqueville vive en Francia y ve las implicaciones políticas de la Edad Moderna. Para Tocqueville es decisiva la Revolución Francesa, para Marx la revolución decisiva es la industrial. Ambas [revoluciones] están relacionadas entre sí, cosa que saben los dos autores mencionados. Pero solamente Tocqueville exige una nueva “ciencia política”. Marx, en cambio, no la exige, él tiene el concepto de historia (Arendt 2006a, XIX [27] 451).

Arendt ve en la obra de autores como Maquiavelo, Montesquieu y Tocqueville una serie de trabajos e ideas que se configuran a través de genuinos ejercicios de comprensión, ya que su trabajo consiste en hacer que las *fuentes hablen* -que las experiencias que están describiendo puedan ser reveladas plenamente- y, en esa medida, evitar que sean distorsionadas por la visión del filósofo, quien en un intento por establecer cuáles son los “motivos reales” de la trama de relaciones que está siendo analizada, termina por desposeer a los actores de su capacidad para hablar (Arendt 2005b, 407 - 408). Así las cosas, habrá que preguntarse ¿qué es lo que sucede con la agrupación de los “filósofos políticos”? Pero, sobre todo, ¿qué es lo que sucede con Marx?⁵¹ Tal y como lo destaca Tama Weisman, a lo largo de aquellos trabajos que Arendt escribe durante la década del 50 el papel que juega la figura de Marx resulta completamente ambivalente⁵²; no obstante, a pesar de esta notoria dificultad, uno de los rasgos más importantes que sobresale de esta lectura es el hecho de que Arendt haya visto en Marx el primer pensador en advertir la crisis social, política y moral que anunciaba la época de las revoluciones, y a su vez, que haya identificado en él un ícono alrededor de la cual se *crystaliza* la herencia del pensamiento político occidental (Weisman 2014). Así, Marx será leído bajo la rúbrica del último gran pensador de la tradición, no solo porque sus ideas

⁵⁰ La cita original es transcrita por Canovan a partir de un ensayo de Arendt, todavía inédito, titulado “From Machiavelli to Marx” (Canovan 1992, 202 traducción propia).

⁵¹ Un trabajo que reconstruya y analice una a una las nociones totalitarias que Arendt identifica en la obra de Marx sobrepasa los límites de esta monografía. Aquí, solamente nos interesa tratar de plantear algunas ideas generales que nos permitan, sobre todo, dirigir nuestro foco de atención al lugar en el que nace todo este problema, a saber: la muerte de Sócrates y la consolidación de la filosofía política de Platón.

⁵² Por ejemplo, en una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Princeton en otoño de 1953, que fueron recogidas y publicadas póstumamente bajo el título *Karl Marx and The Tradition of Western Political Thought*, Arendt afirma que, más allá de que “Marx todavía gravite tan ampliamente sobre el mundo presente es desde luego la medida de su grandeza. Que él se probase de utilidad para el totalitarismo (aunque ciertamente no se pueda decir de él que haya sido su “causa”) es un signo de la relevancia efectiva de su pensamiento, aunque también sea al mismo tiempo la medida de su fracaso último” (Arendt 2007, 23).

resultan fieles deudoras de la filosofía griega⁵³, sino porque dadas las transformaciones sociales que el mundo estaba atravesando en ese momento, el pensamiento de Marx se vale de las herramientas que habían sido heredadas por la tradición para criticarlas, adaptarlas y desmontarlas, y al mismo tiempo, para repensar su propia filosofía. El análisis de Arendt, sin embargo, no solo se detiene en sus méritos, también incluye serias acusaciones a la filosofía de Marx; ya que si bien existe un amplio consenso que define su obra como un material auténticamente revolucionario; no es posible dejar de destacar que, al desarrollar una determinada forma de abordar los problemas filosófico-políticos, la doctrina de Marx, indirectamente, terminará por alimentar las diferentes construcciones ideológicas que se harán en su nombre al interior del mundo soviético (Arendt 2007, 14 - 16) & (Forti 2001, 226 - 227)⁵⁴.

Arendt nunca estableció un vínculo directo entre Marx y el fenómeno totalitario, de hecho, estaba en contra de aquellos trabajos que defendían este tipo de interpretaciones. A su manera de ver, el totalitarismo es puro acontecimiento y, por lo tanto, no constituye unidad sino fractura; razón por la cual, afirma Arendt, “puede mostrarse cómo la línea que va de Aristóteles a Marx muestra a la vez menos rupturas y mucho menos decisivas que la línea que va de Marx a Stalin” (Arendt 2007, 17). Así las cosas, para Arendt la filosofía de Marx resulta auténticamente novedosa no por sus análisis económicos o por la figuración de una sociedad sin clases (Arendt 2007, 16), sino por los desafíos lanzados al seno de la tradición filosófica occidental a través de tres grandes enunciados: “La labor creó al hombre”, “la violencia es la comadrona de todas las sociedades viejas que llevan en su seno una nueva” y “los filósofos solo interpretaron el mundo de una forma diferente; sin embargo, lo importante es cambiarlo” (Arendt 1996, 27)⁵⁵. Vista de esta manera, la obra de Marx constituiría una

⁵³ Teniendo en cuenta los límites de este trabajo, nos permitimos señalar algunos de los puntos más importantes de la influencia griega que tiene la obra de Marx. Una lectura mucho más desarrollada de este problema aparece en Forti (Forti 2001). Según Arendt, la idea de un gobierno justo que se impone como dictadura del proletariado, materializada en un escenario en el que se han abolido las clases sociales y los estados, puede representar tres o cuatro grandes ideas. Primero, la materialización de la lectura aristotélica del concepto de *isonomía*, dentro del cual ya no somos iguales para hablar los unos con los otros, sino que somos iguales ante la ley (Arendt 1997, 69 - 70); lo que permitiría consolidar el proyecto de una “ciudad futura” que tendría que ser obligatoriamente habitada por “iguales”. Y segundo, la interpretación de la historia como producto de la voluntad humana; ya que al igual que Marx, Platón cree que es posible construir la *Polis* a través de la filosofía.

⁵⁴ Debemos recordar, acaso nuevamente, que la figura de la cristalización no puede ser entendida como la materialización de una corriente inmanente de la historia, sino como una metáfora de la contingencia (Birulés 2006), es decir, como la descripción de una experiencia completamente impredecible.

⁵⁵ Según Arendt, cada una de estas afirmaciones puede resultar revolucionaria desde el punto de vista de su capacidad para cuenta de una forma novedosa de los tres acontecimientos que dieron origen al mundo contemporáneo sin acudir, claro está, a las herramientas de la tradición; sin embargo, ninguna es revolucionaria “en el sentido de que con ella o por medio de ella viniese a ocurrir una revolución” (Arendt 2007, 57). Así las cosas, las implicaciones que tiene cada uno de estos tres enunciados parece graficar el tamaño de la revolución teórica de Marx. Por ejemplo, al afirmar que el trabajo es lo que crea al hombre y al mismo tiempo lo que determina su esencia, Marx no solo estaría ejecutando una ruptura con toda la tradición occidental que ha definido al hombre como un *animal rationale* para definirlo en adelante como un *animal laborans*, sino que, además, estaría alterando el lugar que ocupa el trabajo dentro de la jerarquía de las actividades humanas (Arendt 2007, 45 - 47). De igual manera, al afirmar que la violencia es la comadrona de la historia, Marx no solo presupone que el sentido de nuestra historia se encuentra situado más allá del terreno de los filósofos, de los

bisagra entre la época moderna y el totalitarismo; o al menos, esto es lo que podemos extraer de una carta del 16 de noviembre de 1953 dirigida a su colega y amigo Kurt Blumenfeld, y en la cual Arendt menciona lo que podría ser una de las principales dificultades con las que se encontró durante de su investigación sobre los “Elementos totalitarios del marxismo”, cito: “Me dispuse a escribir un pequeño estudio sobre Marx, pero tan pronto como uno entiende a Marx se da cuenta de que no puede tratar con él sin tomar en cuenta la tradición entera de la filosofía política”⁵⁶. Ahora bien, tal y como ha sido mencionado, para Arendt la *tradición del pensamiento político occidental* no agrupa a todos y cada uno de los pensadores que, a lo largo de casi dos mil quinientos años, han dedicado su vida al estudio de la política. Al contrario, de lo que se trata es de seleccionar aquellas formas de pensamiento que, siguiendo la herencia de la filosofía política griega, han definido y conceptualizado de una cierta manera la esfera de los asuntos humanos; en esa medida, más allá de que su uso pueda parecer superficial, la distinción entre “filósofos” y “escritores” de lo político (Canovan 1992, 202) no solo parece jugar un papel fundamental al momento precisar qué es la tradición del pensamiento político occidental, sino que también permite identificar cuáles son las coordenadas sobre las que descansa la crítica arendtiana de esta figura.

¿A qué se refiere Arendt cuando señala que un estudio de la obra Marx implica tomar en cuenta toda la tradición del pensamiento político occidental? Por un lado, al reconocimiento de que la obra Marx es tan solo un eslabón más en la cadena de conceptos que, desde la filosofía política de Platón, ha organizado nuestra comprensión sobre el fenómeno de lo político (Arendt 1996, 23 - 24); por otro lado, al hecho de que su pensamiento haya terminado por convertirse en el objeto alrededor del cual se cristalizó cierta manera de entender el mundo compartido. Siguiendo esta clave de lectura, podemos afirmar que, a la luz de su expreso vínculo con la tradición, la filosofía de Marx resulta en gran parte deudora y heredera de todos aquellos ejercicios que, desde la antigüedad, han identificado a la *filosofía* con la *política* desde el punto de vista de la administración —y por qué no, desde la domesticación de la acción humana—, esto es, desde la organización de su carácter ilimitado, irreversible e impredecible (Arendt 2005a, 255 - 265)⁵⁷. Siguiendo esta línea, Marx termina

historiadores y de otro tipo de construcciones discursivas, sino que más bien, se encuentra instalado en el terreno de las guerras y las revoluciones; además, esta afirmación parecería estar sugiriendo que la violencia no es otra cosa que la esencia de la política, y en esa medida, que la acción política se ocuparía de justificar la violencia pasada y planificar la violencia futura (Arendt 2007, 38 - 41). Finalmente, al afirmar que la filosofía debe reorientar el terreno de sus actividades señalando que su objetivo principal es la transformación de la realidad, Marx estaría sugiriendo que la reflexión filosófica solo tendría sentido una vez que abandone el escenario de la *vita contemplativa* y se entregue, sin más, a la materialización de sus postulados a través de lo que él mismo denomina la *praxis*.

⁵⁶ La cita proviene de la correspondencia entre Hannah Arendt y Kurt Blumenfeld, y es recuperada por Young-Bruehl (1993, 359).

⁵⁷ Una precisión necesaria: a diferencia de Platón, la relación entre filosofía y política para Marx es completamente distinta, al menos en lo que se refiere a la valoración de la filosofía como actividad, y no a la traducción de sus postulados (en lo que ambos parecen estar de acuerdo). Mientras que el filósofo griego está obsesionado con una defensa de la filosofía toda vez que constituye la forma más genuina de la libertad (justamente por estar alejada de otro tipo de asuntos de carácter mucho más mundano), para Marx, la filosofía

por ejecutar una interpretación de la política que esquiva todo lo que constituye *de hecho* a la política, esto es: temporalidad, finitud, contingencia, pluralidad y singularidad; dando a entender que el contenido totalitario de su filosofía no descansa, tal y como se podría pensar, en las transformaciones filosóficas implicadas a la enunciación de las principales tesis de su doctrina, sino en la capacidad para haber transpuesto todas aquellas ideas que, desde Platón hasta Hegel, habían permanecido en el terreno de la teoría⁵⁸. Sin embargo, no es precisamente en Marx sobre quien nos vamos a detener, toda vez que su pensamiento no puede representar otra cosa que el final de la tradición y, por lo tanto, la cristalización de una serie de presupuestos que constituyen, desde su nacimiento, la esencia de nuestra filosofía política. Veamos, entonces, cuáles podrían ser los orígenes de la relación entre totalitarismo y tradición y, por supuesto, de qué manera se articula la crítica realizada por Arendt.

2.4. Acción, política y pluralidad: el nacimiento de la tradición y la destrucción de lo político

Tal y como aparece mencionado en el *Diario filosófico*, el problema del “mal radical” no parece ocupar un lugar muy importante en el grueso de la producción escrita de Arendt⁵⁹. No obstante, y a pesar de su escaso protagonismo, existen elementos que permiten afirmar que este concepto opera como una suerte plataforma desde la que se logra tematizar una serie de problemas que posteriormente van a ser objeto de una indagación mucho más profunda por parte de Arendt, específicamente, desde el punto de vista de su fenomenología de las actividades humanas. Por ejemplo, en una entrada del *Diario filosófico* del mes de abril de 1953, Arendt afirma que “el mal radical surge siempre cuando queremos un bien radical. El bien y el mal solo pueden darse entre los hombres en medio de relaciones; la “radicalidad” destruye la relatividad y con ello las relaciones mismas. El mal radical es todo lo que se quiere independiente del hombre y de las relaciones que existen entre los hombres” (Arendt 2006a, XIV [33], 331). Según este fragmento, el problema del mal no es el de la materialización del egoísmo, el sadismo o la megalomanía (modalidades del mal que reivindican el lugar de las relaciones entre hombres); sino el de la destrucción del mundo

debe materializarse, y en esa medida, debe introducirse directamente en el terreno de los asuntos prácticos (Arendt 2007, 64 - 66). A lo largo de la siguiente sección abordaremos con mayor detalle este problema.

⁵⁸ Por ejemplo, la traducción del concepto de acción (praxis) en producción (poiesis), y el desplazamiento de la política en favor de historia como contenido fundamental de la esfera de los asuntos humanos. Siguiendo esta línea, Forti asegura que “la verdadera «novedad», totalitaria en potencia -así por menos se evidencia de las consideraciones arendtianas-, está más bien en haber insertado estos mismos elementos en el interior de una relación teoría-praxis invertida con respecto a la tradicional” (Forti 2001, 130 - 131)].

⁵⁹ De acuerdo con la información registrada en el *Diario filosófico*, así como en otros trabajos publicados durante la década del 50, Arendt no parecía estar muy preocupada por el problema del mal radical. Salvo algunas anotaciones desperdigadas en el periodo comprendido entre 1951 y 1953, y posteriormente, su breve mención en *La condición humana* en el año de 1958, el tema prácticamente desaparece de su horizonte de investigación.

compartido, es decir, el de la anulación de la pluralidad y la contingencia⁶⁰. La radicalidad, en este contexto, aparece como el atributo encargado de destruir lo relativo, es decir, el carácter indeterminado de nuestras relaciones; en esa medida, el mal radical nace cuando erradicamos el componente propiamente humano de nuestros actos: la natalidad. Ahora bien, tal y como aparece expuesto en esta cita, Arendt parece agrupar varios de los elementos que hacen parte de su crítica al fenómeno totalitario; con lo cual, la pregunta entonces es, ¿cuál es el papel que juega la dominación totalitaria en el marco de la formulación de una fenomenología de las actividades humanas?⁶¹

Hablar de Arendt, o mejor, de la obra de Arendt, significa analizar un lugar en el que confluyen múltiples elementos. Tal y como ha sido destacado por diferentes comentaristas, los escritos de Arendt son un testimonio del impacto de la dominación totalitaria; en esa medida, no resulta exagerado afirmar que toda su obra, desde *Los orígenes del totalitarismo* hasta *La Vida del Espíritu*, se encuentra completamente atravesada por este fenómeno. Según Canovan, “no solo *La condición humana* en sí misma está mucho más cercana a *Los orígenes del totalitarismo* de lo que aparenta estar, sino que prácticamente toda la agenda del pensamiento político de Arendt descansa en sus reflexiones sobre las catástrofes políticas de mediados del siglo” (Canovan 1992, 7 traducción propia); siguiendo esta misma línea, Bernstein cree que muchos de los temas de la comprensión arendtiana de la política, “que llegaron a estar explícitamente formulados en *La condición humana*, nacieron de su intento por entender los eventos del totalitarismo del siglo XX” (Bernstein 1996, 32 traducción propia). Todo esto, en principio, es cierto. No cabe duda que el totalitarismo es un *leitmotiv* de toda la obra de Arendt. Sin embargo, teniendo en cuenta los objetivos de este trabajo, es necesario problematizar los matices de esta relación; esto implica poner de manifiesto la manera en que los argumentos presentados en *La condición humana* logran agrupar una crítica de la forma en la que la tradición del pensamiento político occidental ha concebido el fenómeno de lo político⁶².

⁶⁰ Estas modalidades solo pueden darse en un terreno en el que, a pesar de que vulneran las relaciones entre los hombres, no pretenden destruirlas. En esa medida, el mal reivindica la relación porque es el vínculo entre sus pretensiones y el otro. Dicho en palabras de Arendt: “la maldad es siempre egótica y precisamente por ello está ligada a otros; nunca es radical, pues brota siempre de motivos” (Arendt 2006a, VI [5], 123).

⁶¹ Los puentes entre el trauma generado por la dominación totalitaria y varios de los argumentos principales desarrollados en *La condición humana* no son nuevos. Al respecto, vale la pena observar lo que opina Dana Villa a propósito de esta relación: “It is in Arendt’s reflections on the “perfected” totalitarian regime— on the regime in which totalitarian logic is carried through to the end and the goal of total domination achieved—that we see the clearest links to the phenomenology of human activities presented in *The Human Condition*. For if totalitarianism displayed, in exaggerated form, how modern extremist aspiration (“everything is possible”) could lead to a radical destruction of freedom, then one central purpose of *The Human Condition* is to remind us that freedom’s preservation demands a relatively stable human artifice of the sort totalitarianism makes impossible. Totalitarianism taught Arendt how absolutely indispensable such a realm of stability was, and how destructive the principle of unlimited dynamism (instantiated in the restless activism of the totalitarian movements themselves) could be” (Villa 1999b, 187).

⁶² Antes de continuar con este análisis, resulta fundamental dejar en claro que un examen mucho más detallado de todos los conceptos y articulaciones que integran la fenomenología de las actividades humanas expuesta en *La condición humana* rebasaría los objetivos propuestos en este trabajo. Aquí solo nos interesa presentar los

Aquí, no existen normas políticas ni históricas ni simplemente morales, sino, todo lo más, la comprensión de que en la política moderna hay implicado algo que realmente nunca debería haber estado, tal como nosotros comprendemos la política, a saber, *el todo o nada*. Todo significa una indeterminada infinidad de formas de vida en común. La nada, es decir, la victoria de los campos de concentración, significaría para los seres humanos el mismo destino inexorable que el empleo de la bomba de hidrógeno para el destino de la raza humana (Arendt 2006b, 596 cursiva añadida).

Todo y nada son modalidades mutuamente excluyentes; formas de entender el fenómeno de lo político que salen a la luz con la aparición de los gobiernos totalitarios. Al menos por lo que se sabe, no existe ningún antecedente histórico dentro del cual se haya interpretado el fenómeno de la política a partir de modalidades tan radicalmente opuestas. Según este fragmento, podemos articular nuestro ser en común alrededor de la pluralidad, esto es, reconociendo la singularidad y el carácter contingente de la esfera de los asuntos humanos; o bien, podemos administrar nuestras relaciones en torno al orden burocrático e institucional de la política, dentro del cual, está latente la posibilidad de destruir el espacio compartido a través del terror y el adoctrinamiento ideológico. En ese sentido, el hecho de que, inherente a la política moderna haya algo que “nunca debería haber estado”, -esto es, el conflicto entre la posibilidad de reconocer múltiples modos de ser en común, y la imposibilidad de hacerlo, y de paso, acabar con la raza humana-, obliga a Arendt a replantear las coordenadas de su indagación; pues ya no interesa determinar la originalidad del fenómeno totalitario, sino más bien, preguntarse, a la luz de “nuestros más recientes temores y experiencias” (Arendt 2005a, 33), cuáles podrían ser los límites de la condición humana enfrentados a la hipótesis totalitaria de “todo es posible”⁶³.

momentos más importantes del argumento a la luz de la exposición que hemos ido desarrollando hasta este punto. Una lectura mucho más minuciosa de *La condición humana* se puede encontrar en el trabajo de Maurizio Passerin d'Entrèves (1993).

⁶³ Tal y como ha sido destacado por Young-Bruehl, el proyecto “Elementos totalitarios del marxismo” nunca pudo llegar a buen término y, en consecuencia, varios de los ensayos redactados durante el desarrollo de esta empresa terminaron por ser incluidos en trabajos como *Los orígenes del totalitarismo* (2da. Edición), *Entre el pasado y el futuro*, *Sobre la revolución* y *La condición humana*⁶³. Sin embargo, la interrupción de “Elementos totalitarios del marxismo” no fue la única complicación que Arendt tuvo que sortear durante este periodo. Tal y como lo señalan Úrsula Ludz e Ingeborg Nordman, para el año de 1956, Arendt estaba preparando un libro sobre teorías políticas a petición de la editorial alemana Piper que, al igual que sucedió con “Elementos totalitarios del marxismo”, nunca pudo ser finalizado. Hasta el día de hoy se desconocen las razones que obligaron a Arendt a desestimar ambos proyectos; sin embargo, no podemos desestimar el hecho de que ambas investigaciones se encontraban atravesadas por la relación entre totalitarismo y política, o lo que es mejor, por la forma en la que el totalitarismo interpreta todo lo que hace parte de la esfera de los asuntos humanos (Ludz y Nordmann 2006c, 1015). Según el *Diario filosófico*, Arendt planeaba titular este libro “Amor-mundi”, y su contenido, iba a estar organizado alrededor de tres grandes capítulos que irían desde una descripción de la experiencia pre-filosófica de la *Polis* hasta un apartado dedicado a la relación entre filosofía y política, pasando por un análisis de la labor, el trabajo y la acción en la sociedad moderna (Arendt 2006a, XX [9] 468). No obstante, como podría imaginarse, Arendt únicamente alcanzó a publicar en vida el estudio dedicado a las actividades humanas y su relación con la sociedad moderna que es, en términos generales, el contenido que integra *La condición humana*.

Tal y como lo señala Young-Bruehl, “metodológicamente” hablando, Arendt trataba de rastrear las huellas de los conceptos hasta encontrar aquellas experiencias históricas que dieron origen a los mismos (Young-Bruehl 1993, 405 - 406). Su interés, en términos generales, era determinar hasta qué punto el concepto se había alejado de su significado inicial con el objetivo de identificar los lugares de confusión y malinterpretación. Sin embargo, tal y como lo destaca Birulés, “el empleo correcto de palabras no será solo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica, puesto que «una cierta sordera de los significados lingüísticos ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades que corresponden»” (Birulés 1997, 12)⁶⁴. Siguiendo esta idea, Arendt terminará por ubicarse dentro del grupo de los “escritores de la política”, en oposición al gremio de los “filósofos de la política”, toda vez que su interés no descansa en la imposición de ningún concepto, sin antes plantear un análisis de la experiencia y el discurso de los actores involucrados en la trama. Sin embargo, el rechazo arendtiano hacia el campo de la filosofía no solo se encuentra relacionado con diferencias de carácter metodológico, sino con la forma en la que la filosofía ha interpretado la política; con lo cual, las razones que justifica el distanciamiento de Arendt del modo en el que, desde Platón en adelante, la filosofía política ha defendido reiteradamente una lectura destructiva de la esfera de los asuntos humanos no se encuentra en la forma, sino en el fondo.

A lo largo de la historia, afirma Arendt, hemos conocido diversos ejercicios que, interesados en la pregunta por la *diferencia específica del hombre*, han articulado sus respuestas en torno a la figura de una “naturaleza humana”⁶⁵. Sin ir más lejos, los totalitarismos del siglo XX configuraron sus ideologías de manera tal que, a los ojos de sus líderes, era posible determinar la naturaleza de cada sujeto de la especie⁶⁶ gracias a que se hablaba “sobre un «quien» como si fuera un «qué»” (Arendt 2005a, 38), esto es, gracias a que desplazaban la pregunta por la identidad mientras que se instalaban una serie de nociones que destruían la pluralidad humana y el espacio de aparición. Sin embargo, tal y como hemos tratado de afirmar, es probable que este gesto tenga raíces mucho más profundas de las que convencionalmente logramos identificar. En esa medida, encontramos lo que parece ser una instancia ejemplar de este problema en un fragmento de la correspondencia entre Hannah Arendt y Eric Voegelin,

⁶⁴ La cita entre comillas horizontales proviene de una referencia a *Sobre la violencia* que es utilizada por Fina Birulés en su comentario introductorio a *¿Qué es la política?*

⁶⁵ Al inicio de *La condición humana* Arendt distingue entre “naturaleza humana” y “condición humana” en el marco de su fenomenología de las actividades humanas. Ahora bien, tal y como lo destaca Canovan, Arendt rechazara el uso de la expresión “naturaleza humana”, entre otras cosas, porque “el punto de usar el término “condición” descansa en el desafío a las arrogantes fantasías del totalitarismo y de la modernidad, al mismo tiempo que se hace hincapié en el hecho de que todos estamos sujetos a condiciones de las que no podemos escapar. El punto de evitar hablar de la “naturaleza” humana es enfatizar que los seres humanos, a diferencia de otras criaturas, se caracterizan por una apertura y pluralidad particulares que hace imposible identificar en nosotros una “naturaleza” (Canovan 1992, 104 traducción propia).

⁶⁶ En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt escribe: “Hitler menciona varias veces que él «[anhela] una condición en la que cada individuo sepa que vive y muere para la preservación de su especie (...) Una mosca pone millones de huevos, todos los cuales perecen. Pero las moscas siguen existiendo»” (Arendt 2006b, 589).

fechada en abril de 1951, a propósito de polémica generada por la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*.

¿Cómo es que en nuestra tradición no fuimos capaces de responder a las preguntas políticas planteadas por nuestro tiempo? Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿Qué es la política desde Platón? Y ¿son adecuadas las respuestas dadas desde Platón? Sé que parecerá paradójico si digo: no lo creo. Sospecho que desde este punto de vista puramente político hay algo mal con nuestra tradición filosófica. No sé qué es, pero me parece estar conectado con la pluralidad de los seres humanos y con el hecho de que la filosofía se ha ocupado principalmente *del ser humano* [*the human being*] (Baher y Wells 2012, 376 traducción propia)⁶⁷

Gran parte del silencio que caracterizó la respuesta de la tradición frente a los desafíos impuestos por el fenómeno totalitario reside, precisamente, en su incapacidad para describir el fenómeno de lo político. No obstante, a pesar de que Arendt no haya formulado este problema de forma explícita, a la luz de gran parte de sus trabajos de la década del 50 es posible identificar que su crítica a la tradición del pensamiento político occidental, así como a sus potenciales vínculos y afinidades con el fenómeno totalitario, se encuentra articulada alrededor de la forma en la que, desde su nacimiento, la filosofía política ha concebido el fenómeno de lo político. Siguiendo esta interpretación, Arendt coloca la pluralidad en el lugar más alto de todas las condiciones que configuran la existencia humana⁶⁸. Y lo hace, precisamente, para destacar el lugar que ocupa la acción al interior de su fenomenología de las actividades humanas. Una versión un poco más elaborada de este problema, se encuentra en una entrada del *Diario filosófico* del mes de enero de 1951:

El hombre—los hombres: En los regímenes totalitarios aparece con claridad que la omnipotencia del hombre corresponde con la inutilidad de los hombres. Por eso, en base a la fe en que todo es posible, se deduce inmediatamente la praxis de hacer superfluo a los hombres, en parte diezmándolos y, en general, liquidando al hombre en cuanto hombre. Si el hombre es omnipotente, entonces no se echa de ver en el plano fáctico por qué razón hay tantos ejemplares, de no ser para poner en obra esta omnipotencia, o sea, como puros auxiliares al estilo de los objetos. Cada segundo hombre es ya una prueba contra la omnipotencia del hombre, una demostración viva de que no todo es posible. Es primariamente la pluralidad la que limita el poder de los hombres y del hombre. La idea de omnipotencia y de un todo es posible conduce necesariamente a la unicidad. En los predicados tradicionales de Dios es la omnipotencia divina y el “en Dios nada es imposible” lo que excluye la pluralidad de los dioses. Sería pensable que las teorías políticas de Europa terminaron en teoremas del puro poder porque la filosofía europea partió del hombre y del único Dios (Arendt 2006a, II, [31] 51 & 53).

⁶⁷ El breve intercambio epistolar entre Arendt y Voegelin fue recientemente editado y traducido por Peter Baher y Gordon Wells (2012).

⁶⁸ Según Maurizio D’Entrevés, a pesar de que Arendt considere a la labor, el trabajo y la acción, actividades igualmente necesarias a la hora de describir la existencia humana, es claro que ella ve en la acción la *differentia specifica* de los seres humanos, aquello que los distingue tanto de la vida animal como de la vida de los dioses (Passerin d’Entrèves 1994, 68 - 69).

Según Arendt, si los hombres fueran un haz repeticiones reproducibles del mismo modelo (tal y como lo pretendía el totalitarismo) (Arendt 2005a, 36) & (Arendt 2006b, 589 - 560), la acción, y en consecuencia la pluralidad, serían apenas una caprichosa interferencia dentro del devenir de las leyes universales del comportamiento humano. Sin embargo, al tratarse de la condición *sine qua non* de toda vida política, la pluralidad, transportada mediante la acción, aparece como el mecanismo a través del cual los hombres se pueden mostrar como seres únicos e irrepetibles. Según Arendt, la acción es la capacidad humana para “interrumpir”, y si se quiere, revocar el mero transcurrir de lo dado, es decir, “el lapso de la vida del hombre en su carrera hacia la muerte” (Arendt 2005a, 264); de ahí que, la acción humana no solo parecería estar condicionada por la pluralidad, es decir, por su capacidad para mostrar la singularidad de cada *quién*, sino también, por la natalidad, esto es, por su capacidad para iniciar algo completamente nuevo (Arendt 2005a, 35 -36). Así, a diferencia de la labor, que necesita de las circunstancias que rodean la vida en la tierra para poder desplegarse en su totalidad, y del trabajo, que requiere de un mundo artificial para asegurarle cierta estabilidad a la vida humana, la acción no precisa de elementos naturales ni tampoco de artefactos tangibles para su realización; lo que no quiere decir que sea una actividad *incondicionada*, sino que sus condiciones se encuentran en un registro inmaterial, esto es, el espacio de aparición (el en-medio-de) que surge de la acción colectiva.

Al fundamentar la acción política a través de la natalidad, y con esto, resignificar el valor de la acción, Arendt le apunta a la recuperación de algunas de las características más importantes de la experiencia humana en comunidad; aquellos elementos que en el contexto del Mundo Moderno han perdido su lugar en la esfera de los asuntos humanos. Según Passerin d’Entrèves, experiencias como la innovación, la pertenencia a una comunidad, el recuerdo y, sobre todo, la pluralidad –desestimadas por la tradición de la filosofía política– logran convertirse, desde el punto de vista de Arendt, en materiales de primer orden a la hora de elaborar una renovada comprensión de lo que significa una vida política (Passerin d’Entrèves 1994, 66). Y es precisamente, cierta comprensión de lo político, la herramienta que permite articular todo el problema arendtiano de la acción. Así, tal y como aparece formulado en *¿Qué es la política?*, Arendt entiende lo político como “un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos, y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían” (Arendt 1997, 50); de este modo, a diferencia de aquellas interpretaciones que nacen de las entrañas de los de cuerpos burocráticos encargados de la administración gubernamental, y en la cual lo político no es más que “una relación entre dominadores y dominados” (Arendt 1997, 50), lo político, desde Arendt, estaría basado en la pluralidad humana, esto es, en el hecho de que son los hombres en plural, y no en singular, quienes fundan lo político. Si, de acuerdo con Arendt, actuar significa crear algo completamente nuevo en el mundo, y es precisamente el mundo y no el hombre el punto central de la política (Arendt 1997, 57), la acción no puede desarrollarse separada de las personas que constituyen toda la escena del drama humano, incluyendo claro está, a protagonistas y espectadores.

Ser libre significa comprometerse en la acción, y ya que la acción nace del intento por preservar el mundo compartido de la corrupción humana y de la decadencia de los procesos naturales, la libertad no puede ser interpretada desde el punto de vista de una mera elección entre posibilidades, sino más bien, como la capacidad específicamente humana de iniciar algo nuevo; en ese orden de ideas, si actuar significa instituir la novedad en el mundo, entonces, semejante actividad no podrá aparecer plenamente sin la presencia de otras personas. Según Arendt, “el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra al mundo” (Arendt 2005a, 207). Actuamos, gracias a que la condición humana de la pluralidad nos ha proporcionado una audiencia capaz de reconocer, juzgar y opinar acerca de nuestras acciones. La pluralidad, en ese sentido, asegura la realidad de actor y de sus actos al tiempo que crea la condición para el recuerdo. Sin embargo, la pluralidad no es, solamente, una manera de decir que en el seno de una comunidad política todas nuestras acciones nacen en compañía de otros, sino que, ante todo, es el mecanismo encargado de articular la identidad individual de cada agente (Arendt 2005a, 208 - 210). El hombre, según Arendt, es el único ser que puede expresar su distinción mediante el discurso, y distinguirse mediante sus propios actos; de ahí que solo de la interacción entre hombres reunidos en un espacio de aparición es que cada cual puede revelar su identidad, y dotar de sentido su propia existencia.

A través de la pluralidad, que hace posible que nuestras acciones sean actos soportados por otros y dedicados al mundo, nos sumergimos en una *trama* de relaciones compleja e impredecible. Esta red de acciones constituye una dimensión no espacial, pero sí relacional de la existencia humana, en la cual nuestras interacciones cobran un significado y profundidad singulares. A diferencia de las relaciones que desarrollamos convencionalmente durante gran parte de nuestra vida, en las cuales tanto la natalidad y la pluralidad no constituyen un núcleo central, cuando actuamos políticamente, según Arendt, creamos un *espacio en-medio-del* cual “los hombres actúan y hablan unos *para* otros” (Arendt 2005a, 212). La acción, en esa medida, se da como una preocupación espontánea por dotar de significado la existencia de cada hombre, en situaciones en las que cada quien se entrega al mundo compartido en el que vive. Sin una acción que *comience algo* no habría razón que justifique el interrogante por el *quién*, esto es, por el sujeto de la acción, y sin la palabra *hablada* que permita su revelación, jamás lograremos alcanzar la distinción a través de los actos que recorren nuestra historia de vida. De esta manera, los hombres no disponen de su propio *quien*, de la misma manera que podemos disponer de nuestras cualidades o de las cualidades de los otros al momento de definirlos (Arendt 2005a, 209). Nuestra identidad únicamente se puede apreciar en un escenario de mutuo reconocimiento a través de la pluralidad, la acción y el discurso⁶⁹. El drama de la vida humana nos exige que seamos

⁶⁹ A diferencia de la acción, la labor y el trabajo no nos permiten revelar las identidades de los actores que se involucran en el mundo a través de estas actividades. Según Passerin d'Entrèves, “en la labor la individualidad

personajes principales o secundarios dentro de determinadas historias, y a pesar de que podemos interpretar una serie de acontecimientos intentando sustraer al protagonista principal del relato, “nunca nos es posible señalarlo de manera inequívoca como el autor del resultado final de dicha historia” (Arendt 2005a, 213); razón por la cual, el actor nace de sus actos, no preexiste a ellos.

Teniendo en cuenta que la acción circula por una trama de relaciones, y que sus actores son, al mismo tiempo, agentes y pacientes, entonces, “hacer y sufrir” se constituyen en el modo a través del cual los hombres experimentan la acción (Arendt 2005a, 217). Según Arendt, una vez que la acción se da *en-medio-de* seres capaces de comenzar algo, nuestros actos siempre afectarán a otras personas, de la misma manera que los actos de otros terminarán por afectarnos; por eso, resulta imposible circunscribir la acción y sus consecuencias a una breve escena de todo el drama. Es este carácter ilimitado, esencial a todos nuestros actos políticamente relevantes, el que permite entender por qué, cuando actuamos, no solo no podemos evitar que nuestros actos afecten a otras personas, sino que, además, carecemos de la posibilidad de predecir sus resultados. El hecho de que las consecuencias de un acto sean *impredecibles* significa, en esa medida, que nunca se pueden atrapar y deshacer (tal y como sucede con los productos del trabajo); cuando nuestras acciones ingresan a una trama de relaciones soportada por los vínculos que establecemos con otras personas, los resultados de nuestros actos siempre van a afectar a otros sujetos (Arendt 2005a, 255 - 265). En palabras de Laura Quintana: “esta contingencia de la acción, que se deriva de la pluralidad humana, del hecho de que siempre nos encontramos entre otros con quienes actuamos y a quienes afectan nuestros actos, también trae consigo el que no podamos considerarnos soberanos, esto es, completamente autosuficientes y autónomos, capaces de una plena autodeterminación” (Quintana 2010, 399).

El problema de la fragilidad de los asuntos humanos, en ese orden de ideas, significa eludir las ilimitadas consecuencias que genera una acción en concierto, trasladando la fragilidad de nuestros actos -la constante disposición a iniciar algo nuevo-, hacia la figura de una administración de la vida ejercida por medio de la idea de gobierno (Arendt 2005a, 243 - 244). Según Arendt, antes de que los predicamentos de la acción (su carácter ilimitado, irreversible e impredecible) formaran parte del terreno de la reflexión filosófica, la fragilidad de los asuntos humanos fue remediada por los griegos a través de la fundación de la *Polis*. Allí se esperaba, por un lado, multiplicar las posibilidades para que cada habitante se revelara

de cada persona se ahoga al estar ligada a una cadena de necesidades naturales, a las limitaciones impuestas por la supervivencia biológica. Cuando nos dedicamos a la labor sólo podemos mostrar nuestra igualdad, el hecho de que todos pertenecemos a la especie humana y debemos atender las necesidades de nuestros cuerpos. En esta esfera “nos comportamos”, “desempeñamos roles” y “cumplimos funciones”, ya que todos obedecemos a los mismos imperativos”. Por su parte, “en el trabajo hay más espacio para la individualidad, ya que cada obra de arte o producción (de la *techne* o la *poiesis*) lleva la marca de su creador; pero el fabricante sigue subordinado al producto final, tanto en el sentido de ser guiado por un modelo antes de la producción y durante la ejecución, y en el sentido de que el producto generalmente sobrevive al fabricante. Por otra parte, el producto final revela poco sobre el fabricante excepto el hecho de que él o ella fue capaz de hacerlo. No nos dice quién fue el creador, sólo que él o ella tenía ciertas habilidades y talentos (Passerin d’Entrèves 1994, 72).

a los otros como un ser distinto; y por otro, ofrecer un remedio a la futilidad de la acción a través de una especie de memoria organizada de actos y palabras (Arendt 2005a, 223). Pero, a diferencia de lo que se podría esperar, el nacimiento de la filosofía política significó el fin de la política tal y como había sido concebida hasta ese momento. A juicio de Arendt, la escuela socrática se encargó de oscurecer y suprimir –casi desde el principio de la tradición filosófica–, todos los elementos constitutivos de la política y de la acción, convirtiendo el ámbito de los asuntos humanos en una dimensión fútil, innecesaria, e incluso sospechosa para la vida de los habitantes de las ciudades-estado.

Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política de Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres solo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer (Arendt 2005a, 243 - 244).

La desconfianza que emerge de observar una actividad cuyo resultado no es un producto *tangible* –tal y como sucede con la acción y el discurso– justificó, desde el punto de vista de la filosofía política, recurrir a la ley y a la idea de gobierno como alternativas para solucionar la fragilidad esencial de los asuntos humanos (Arendt 2005a, 222 - 223). Aquí, las leyes gozarán de la misma concreción, e incluso, de la misma durabilidad, que tiene un objeto común y corriente producido por el hombre; con lo cual, “solucionar” la fragilidad propia de los asuntos humanos a través de la lógica instrumental, supone traducir las preocupaciones de los hombres a un lenguaje extraño y peligroso, capaz de “destruir la propia substancia de las relaciones humanas” (Arendt 2005a, 222). Ahora bien, según Arendt, lo político tiene que ver con el hecho de estar juntos y de darse a través de actos y palabras. Sin embargo, tal parece que el canon de la filosofía política occidental se ha negado a entenderlo. Y así, a la hora de describir el terreno de la acción humana y de lo político, la filosofía siempre ha preferido hablar *del* hombre y no a *los* hombres, con lo cual, no solo ha malinterpretado la esfera de lo político, sino que, además, la ha alejado del terreno que le corresponde; en esa medida, de acuerdo con la lectura de Arendt, una razón de peso que podría sustentar semejante evasión de lo político se encuentra instalada en la famosísima tesis del *Zoon politikon*, esto es, la idea según la cual, hay algo así como una sustancia de lo político en *el* hombre que yace aislado y se piensa en singular. Según esta lectura, *el* hombre como un animal político es, sin más, una forma de decir que lo político nace de un solo hombre y no la pluralidad humana; y en ese sentido, a pesar de que esta lectura pueda parecer una simple controversia filológica, lo cierto es que, tal y como aparece mencionada y aplicada al terreno de los asuntos humanos, esta interpretación de lo político ha configurado la arquitectura de diversos tipos de regímenes que, antes de reconocer la pluralidad, han intentado eliminarla, ignorando que “la política surge en el entre y se establece como relación” (Arendt 1997, 46).

Ahora bien, luego de revisar algunos de los acontecimientos históricos e intelectuales más representativos de la antigüedad griega, presentes sobre todo en *La condición humana* y en varios ensayos de *Entre el pasado y el futuro*, Arendt describirá el nacimiento de la relación entre el filósofo y la *Polis* (como lo hemos visto, el núcleo de la teoría política arendtiana) a la luz de una atmósfera caracterizada por una actitud hostil hacia la pluralidad humana y la contingencia. Según Arendt, dentro del universo cultural de la antigua Grecia, la división entre *vita activa* (la vida de la acción y la política) y *vita contemplativa* (la vida del filósofo) no solo les permitió a los griegos instituir la *Polis* como la forma de organización política por excelencia, sino también, convertir a la acción en la actividad más importante, pues es en ella donde reside la capacidad para fundar una nueva comunidad política (Arendt 2005a, 39). Sin embargo, esta organización no iba a durar para siempre, y junto con la desaparición de la antigua ciudad-estado, “la expresión *vita activa* perdió su específico significado político y denotó toda clase de activo compromiso con las cosas de este mundo” (Arendt 2005a, 40). Así pues, la consecuencia más grande de esta transformación fue que la acción -la actividad más importante en el universo de la *Polis*-, terminó por convertirse en una forma de realización entre otras; y desde ese momento, no solo la labor, el trabajo y la acción se instalaron definitivamente en el escenario de la *vita activa*, sino que también, “la contemplación (el *bíos theōrētikós*, traducido por *vita contemplativa*) se dejó como el único modo de vida verdaderamente libre” (Arendt 2005a, 40)⁷⁰.

No obstante, y a pesar de esta circunstancia, Arendt no estaba totalmente convencida que la condena recibida por la acción se debiera exclusivamente a la invasión romana y a la imposición de los valores del cristianismo en la historia de la tradición occidental. Si bien es cierto que la desaparición de la ciudad-estado fue el acontecimiento histórico que condenó a la acción a existir como una forma de realización entre otras, la inmensa superioridad con la que se valoró la contemplación emergió de dos grandes acontecimientos: “el juicio a Sócrates y la condena del filósofo por parte de la *Polis*” (Arendt 2005a, 39), por un lado; y el nacimiento de la filosofía política de Platón y su interpretación de la esfera de los asuntos humanos “en términos de oscuridad, confusión y decepción” (Arendt 1996, 23), por otro. Según Arendt, desde ese momento, no solo la supremacía con la que era juzgada la contemplación se convirtió en el rasgo constitutivo de nuestra tradición política, también lo hizo la actitud del filósofo hacia la esfera de los asuntos humanos, quien, consciente de que ya no estaba exento del carácter ilimitado, impredecible e irreversible de la acción, terminó por refugiarse en un “sentimiento de autoprotección y de cerrada defensa de sus intereses profesionales” (Arendt 2005b, 515)⁷¹. Ahora bien, antes que enriquecer el catálogo de

⁷⁰ Un testimonio de esta lectura aparece en *Teeteto* 172 a – d, donde Platón afirma lo siguiente: Me parece “que los que han rodado desde jóvenes por tribunales y lugares semejantes parecen haber sido educados como criados, si los comparas con hombres libres, educados en la filosofía y en esta clase de ocupaciones”. Aquí Platón describe la actitud del filósofo hacia los asuntos de la *Polis* en comparación con las actividades ejercidas por los funcionarios públicos. A partir de esta cita queda claro, entonces, el valor que tiene la *vita contemplativa*, por un lado, y la vida filosófica como el modo de ser más libre que haya entre los hombres, por otro.

⁷¹ A pesar de que no aparece explícitamente mencionado en los trabajos de Arendt, es muy probable que el nacimiento de la filosofía política, tal y como es entendida por Arendt, surgiera de la creencia según la cual: si

conceptos y nociones que describían la esfera de lo político, el auge de la *vita contemplativa* en desmedro de la *vita activa*, lo que hizo fue oscurecer aquello que el mundo griego, hasta ese momento, había conocido por política⁷². Actuar políticamente, en ese sentido, pasó de ser una actividad que hacía posible la fundación de una nueva comunidad a través de la institución de la novedad, a convertirse en una disposición administrativa por medio de la cual se debe organizar la pluralidad y la contingencia. La fama inmortal que nacía de las acciones libres en la *Polis*, y que tenía la función de llenar de pleno significado la existencia del agente mostrando su infinita distinción a través del relato que se construía alrededor de sus gestas, pasarían a ser un lujo innecesario que los habitantes de una comunidad política no se verían obligados a asumir. Así, afirma Arendt:

La trivial noción que ya se encuentra en Platón y Aristóteles, de que toda comunidad política está formada por quienes gobiernan y por los que son gobernados (en la que se basan las actuales definiciones de formas de gobierno: gobierno de uno o monarquía, gobierno de pocos u oligarquía, gobierno de muchos o democracia), se fundamenta en la sospecha que inspira la acción más que en el desprecio hacia los hombres, y procede del deseo de encontrar un sustituto a la acción más que de la irresponsabilidad tiránica o voluntad de poder (Arendt 2005a, 244).

La pretensión de escapar, o mejor, reificar la fragilidad de los asuntos humanos, busca instituir solidez y quietud en un terreno atravesado por la contingencia y la capacidad de iniciar algo completamente nuevo. Teniendo en cuenta lo anterior, no podemos ignorar que gran parte del trabajo genealógico de Arendt descansa, justamente, en la identificación de los verbos *archein* y *prattein* como modalidades en las que se daba la acción antes de la aparición de la filosofía política de Platón. Según Arendt, durante la Grecia de Pericles el actor iniciaba algo (*archein*) que luego iba a ser soportado (*prattein*) en la esfera pública por parte de otros actores; razón por la cual, “parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el «comienzo», realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para «llevar» y «acabar» la empresa aportando su ayuda” (Arendt 2005a, 217). Sin embargo, tal y como lo destaca Miguel Abensour, la aparición de la filosofía política no solo representó la “destrucción de la política”, sino también, la fractura de la doble modalidad bajo la que, hasta ese momento, se había presentado la acción (como comienzo y como acompañamiento)

Sócrates (el hombre más inteligente y justo de ese tiempo) llegó a ser condenado a muerte, entonces, cualquiera de sus sucesores, no podía imaginar una resolución distinta. Recordemos que la descripción de Sócrates como el hombre más inteligente y justo que se haya conocido hasta ese momento se encuentra en *Fedón* 118c, dicho sea de paso, el diálogo que describe las últimas horas de vida de Sócrates. Así mismo, esta lectura de la génesis de la filosofía política permitiría entender por qué el pensamiento político tradicional inició preguntándose: “¿Cómo puede la filosofía protegerse y librarse así misma de la esfera de los asuntos humanos? ¿Cuáles son las mejores condiciones políticas (la “mejor forma de gobierno”) para la actividad filosófica?” (Arendt 2005a, 515).

⁷² Según Arendt, “la filosofía política tradicional tiende a derivar los aspectos políticos de la vida humana de la necesidad que compele al animal humano a vivir con otros, antes que, de la capacidad humana de actuar, y ella tiende a cerrarse con una teoría acerca de las condiciones que mejor se ajustarían a las exigencias de la desgraciada pluralidad humana y mejor permitirán al filósofo, al menos, vivir sin ser molestado por esta (Arendt 2005a, 516).

(Abensour 2007a, 104 - 105). Según Arendt, esta actitud se pone de manifiesto, sobre todo, en el *Político*, diálogo en el que Platón, además de abrir “una brecha entre los dos modos de acción, *archein* y *prattein* («comienzo» y «actuación»)” (Arendt 2005a, 244), también reduce el terreno de la *Polis* y la vida pública, al ámbito del *oikos* y la vida privada; un lugar en el cual la política no nace de la pluralidad sino de la autoridad despótica del jefe de familia.

Así expuesto, lo fundamental dentro de este nuevo escenario era asegurarse de que el actor siguiera siendo dueño de lo que había comenzado, es decir, que se pudiera presentar como un *autor*, evadiendo así la posibilidad de ser soportado bajo la presencia de otros actores; de este modo, no solo estaría exigiendo propiedad sobre sus actos, sino que además estaría defendiendo una lectura de la acción según la cual, es posible rechazar su carácter ilimitado, irreversible e imprevisible, a través de la institución de la figura de un hombre aislado que es capaz de controlar y administrar el destino de sus acciones. Quien se aísla, afirma Arendt, ha decidido que no necesita unirse a nadie por medio del mutuo reconocimiento que proporciona la condición humana de la pluralidad; y en ese sentido, no sólo estaría renunciando a la acción, sino que también estaría instituyendo el concepto de gobierno. Así pues, el “principiante”, como lo describe Arendt, ya no actuaría (*archein*) sino que gobernaría (*archon*), y quien acompaña, ya no soportaría la acción (*prattein*), sino que obedecería y ejecutaría las decisiones tomadas por el gobernante. Y es aquí, precisamente, donde se introduce un cambio fundamental. Según Arendt, para Platón aparecen dos ingredientes fundamentales dentro de su nueva interpretación de la política. Por un lado, la definición de la política como una instancia en la que hay que “saber cómo comenzar y gobernar los asuntos más graves con respecto a oportunidad o inoportunidad”; y por otro, la eliminación de la acción en virtud de la simple “ejecución de órdenes” (Arendt 2005a, 244). La filosofía política de Platón, en ese orden de ideas, termina por instituir una distinción completamente nueva: la división entre quienes saben y no actúan, y quienes actúan y no saben, esto es, entre el gobernante que delega u ordena, y el gobernado que ejecuta y hace. Así, al haber identificado la línea divisoria entre acción y pensamiento, Platón habría encontrado, en la sustitución de la acción por la ejecución de órdenes, las condiciones que posibilitarían la dominación de la esfera de los asuntos humanos; y con esto, la reducción de *praxis* a *poiesis*. No resulta extraño, en esa medida, que Platón identifique esta nueva interpretación de la política con el quehacer del artesano; ya que, de la misma manera que el artesano aplica unidades de medida a la escultura, el Rey-filósofo de *La República* aplica las leyes a la ciudad, (Arendt 2005a, 248).

El rechazo de Arendt hacia la tradición del pensamiento político occidental, y su deseo de “mirar a la política (...) con ojos no enturbiados por la filosofía” (Arendt 2005b, 18), ocupan un lugar fundamental dentro de su pensamiento. Su pugna contra el platonismo instituido en la famosa alegoría de la caverna⁷³ ilustra el centro de su crítica hacia la manera en la cual

⁷³ En términos generales, la lectura de Arendt sobre este tema tiene que ver con el doble gesto de la filosofía política de Platón que da inicio a la tradición del pensamiento político occidental. Así, en un primer momento el filósofo rechaza la esencia de la política, esto es, su carácter contingente y plural, para refugiarse en la

hemos pensado la esfera de los asuntos humanos. El objetivo de Arendt es, en esa medida, demoler esta interpretación y desplegar una nueva comprensión de político que no condene el espacio público al manejo y la organización dispuestas por una idea de gobierno que condena la pluralidad y destruye la contingencia propia de la esfera de los asuntos humanos. Siguiendo esta lectura, la consolidación de la filosofía política de Platón permitió que el terreno de la política se organizara a través de principios que surgen de otras esferas y que únicamente son accesibles a cierto tipo de personas. Allí, la irrupción del “saber” a un escenario caracterizado por la racionalidad práctica, o mejor, por la articulación de actos y palabras en medio de un *espacio de aparición*, consiguió desdibujar los rasgos constitutivos de la política. Y es precisamente esta interpretación de los asuntos humanos la que resulta absolutamente problemática para Arendt. El objetivo de la filosofía al ingresar al espacio de la política era proporcionarles orden y estabilidad a los predicamentos de la acción (su carácter ilimitado, impredecible e irreversible). Y por eso, el hecho de que las múltiples articulaciones que existen alrededor del ámbito de la política se hayan alejado de las condiciones y espacios de despliegue, permitieron que la filosofía irrumpiera fácilmente en el terreno de los asuntos públicos observando a la política y a la acción con el desprecio propio hacia un escenario caracterizado por la inestabilidad y la contingencia inherentes a las relaciones entre hombres. Esta operación provocó que las raíces de las actividades humanas que se encontraban depositadas en experiencias muy concretas del universo cultural griego presocrático, hayan sido oscurecidas por una actitud contemplativa hacia la política, es decir, por una manera de entender los asuntos humanos desde afuera. Según Young-Bruehl, lo más problemático de esta situación es que “los fenómenos de los asuntos humanos no son considerados por el contemplativo con aquel asombro, aquel *thaumadzein*, que constituía, para Arendt, la condición fundamental de la política” (Young-Bruehl 1993, 407). A la larga, la actitud del filósofo hacia la *Polis* no solo modificó nuestra comprensión fundamental de que la experiencia política se basa en una acción capaz de crear algo completamente nuevo, también desdibujó la forma en que nos relacionábamos ocultando el principio que permite la constitución de un mundo compartido: la pluralidad humana.

contemplación de la idea; lo que le permite, en un segundo momento, regresar a la caverna, el mundo de la *Polis*, para imponer los principios y reglas previamente fijados por la razón filosófica. Ahora bien, una lectura más profunda de este tema sobrepasaría los límites de este trabajo. Por el momento solo resulta importante atender lo que se acaba de señalar. Una lectura mucho más detallada de este problema es desarrollada por Miguel Abensour (2007c).

Conclusiones

El principio y el fin de la tradición tienen algo en común: los problemas elementales de la política nunca llegan tan claramente a la luz en su urgencia inmediata y simple como cuando se formulan por primera vez y cuando enfrentan su desafío final.

HANNAH ARENDT - *Entre el pasado y el futuro*

A través de su crítica a la tradición del pensamiento político occidental, Arendt enfatiza la incapacidad de la tradición para dar cuenta de la originalidad del gobierno totalitario, para interpretar la acción humana y, finalmente, para leer el fenómeno de lo político. Así las cosas, una de las consecuencias más importantes que se desprenden de este ejercicio, es el hecho de que la forma en la que tradicionalmente hemos concebido lo político nace de una serie de acontecimientos muy específicos que le imprimen algo así como una actitud, una especie de subtexto, que de acuerdo con Arendt, se ha encargado de fundar nuestra concepción de la política como un lugar inestable, ambiguo y amenazante que requiere ser administrado y organizado con suma urgencia.

Más allá de tratarse de un elemento aislado e inclusive anecdótico, el rechazo arendtiano al calificativo “filósofa política” representa una ocasión inmejorable para observar el lugar que ocupa dicha crítica al interior de su obra. A juicio de Arendt, la política vista a través los ojos del filósofo, nace como una empresa destinada a la organización de la contingencia, y con ello, de la fragilidad inherente a la acción humana. Su objetivo, trasladado al terreno institucional, es hacer de lo político un escenario en el que la espontaneidad y la pluralidad prescriban, o por lo menos, permanezcan marginadas del terreno de la vida pública. Gracias a esta tradición, que nace de la mano de la filosofía política de Platón, es que hoy día hacemos uso de conceptos como gobernante y gobernando, y entendemos la política como un escenario estrechamente relacionado con la burocracia estatal, la administración de la vida, así como con el ejercicio de los partidos políticos. Esta lectura, no obstante, no ignora el papel que han jugado las revoluciones y tantos otros acontecimientos históricos, políticos y sociales en la constitución de lo que hoy día llamamos “política”, simplemente considera que, al menos desde el punto de vista intelectual, el suelo sobre el que se apoyan todas nuestras comprensiones acerca de este fenómeno están soportadas por una tradición política que tuvo lugar durante el ocaso de la antigua Grecia, y que tiempo después, terminó extendiéndose como un eco hacia la mayor parte del mundo occidental.

Tal y como aparece mencionado en su trabajo de la década del 50, el lugar que ocupa la tradición del pensamiento político occidental dentro de la comprensión arendtiana del gobierno totalitario es doble. Por un lado, en *Los orígenes del totalitarismo* la tradición es

presentada como un recurso obsoleto e incapaz de identificar cuáles son los elementos que diferencian el gobierno totalitario de otro tipo de formas opresoras del poder; por otro, y con forme avanzaba la investigación sobre los “Elementos totalitarios del marxismo”, la tradición empieza a ser analizada con un cierto tono de sospecha y recelo, por considerar que su forma de leer el fenómeno de lo político contiene aspectos potencialmente destructivos. Así las cosas, dicho análisis articula un punto de partida más o menos claro: comprender el totalitarismo, implica necesariamente, hacer un ejercicio de autocomprensión de lo que somos; lo que quiere decir, entre otras cosas, que el gobierno totalitario no es un *accidente de la historia* o el evidente desenvolvimiento de la razón occidental (como lo defendía la Escuela de Frankfurt), sino una consecuencia de la forma en la que, desde el nacimiento de la filosofía política occidental, hemos interpretado el fenómeno de lo político.

A juicio de Arendt, el hecho de que las categorías heredadas por la tradición resultaran completamente inútiles al momento de juzgar los crímenes totalitarios, esto es, que la moral tradicional no lograra articular una explicación consistente acerca de los móviles y del castigo que se podría infligir es, sin lugar a dudas, una de las mejores formas de comprobar la incapacidad de la tradición para enfrentarse a este fenómeno. No obstante, Arendt no parece restringir su análisis a este punto; y en esa medida, considera que la mejor forma de identificar el carácter sin precedentes del totalitarismo era analizándolo como un acontecimiento, es decir, como un tipo particular de fenómeno que no es susceptible de ser explicado causalmente, sino que aparece, o mejor, cristaliza, en virtud de que se logran organizar una serie de condiciones de posibilidad. Así expuesto, el concepto de cristalización juega un papel clave, ya que no solo descarta la implementación de lecturas causales a la hora de interpretar cierto tipo de fenómenos históricos, sino que, además, sugiere que los acontecimientos aparecen gracias a que existe algo que les permite emerger. La manifestación del totalitarismo, en ese orden de ideas, depende de acontecimientos de carácter histórico e intelectual. No obstante, lo que nos interesó mostrar en esta monografía era, sobre todo, el lugar de las fuentes intelectuales en la comprensión del fenómeno totalitario, no en el sentido de que Platón tenga algo que ver con Hitler, sino más bien, de que Platón y su comprensión de lo político, haya retirado condiciones como la pluralidad, la espontaneidad y la contingencia del centro de sus consideraciones filosóficas. Así las cosas, la figura de Karl Marx representa para Arendt una puerta de entrada; un orificio que le permitirá ingresar, a través del análisis crítico de varios de los puntos más importantes de su filosofía, al germen del problema, es decir, al lugar desde el cual impusimos una lectura destructiva de lo político y, con esto, de la esfera de los asuntos humanos. Ahí es, precisamente, donde reside el germen destructivo, y si se quiere, totalitario de la tradición.

A lo largo de *Los orígenes del totalitarismo* Arendt no solo logra poner al descubierto la incapacidad de la tradición para descifrar el modo en el que se comporta el gobierno totalitario, sino que también, concluye que dicha incapacidad es consecuencia de una forma limitada, y si se quiere, destructiva de interpretar lo político. Según esta clave de lectura, y salvo algunas excepciones, la mayor parte de la historia de nuestras ideas políticas se ha ubicado en un terreno cuya lectura de lo político nace de una reivindicación de la idea de

gobierno, así como de la doble figura del gobernante y del gobernado, por un lado; y de un rechazo hacia la natalidad, la pluralidad y la contingencia, como condiciones de lo político, por otro. A los ojos del presente resulta prácticamente imposible, sino descabellado, pensar la política por fuera del terreno de la institucionalidad, e imaginar que la acción política no se ejecuta de arriba hacia abajo. La política, de acuerdo con este tipo de lecturas, trata de imponerle fronteras y límites a la acción humana a través de la figura del gobernante que, en pleno uso de ley, acorrala y suprime la acción, así como a la trama de relaciones que la soportan. Tal y como es mencionado por Arendt, pareciera que una descripción de la política en estos términos hace referencia, sobre todo, al comportamiento de los regímenes tiránicos o dictatoriales, pero no es así. Todo régimen político, en la acepción más tradicional del término, es decir, toda forma de gobierno que pueda ser agrupada a la luz de la disyuntiva entre gobiernos legales y gobiernos ilegales, ya es por definición un régimen que intenta destruir lo político; que trata de eliminar sus condiciones de posibilidad. Ahora bien, la magnitud del daño que se puede causar no se encuentra determinada por la crueldad del régimen, sino por la experiencia que modula y organiza todas sus acciones. Ahí es donde radica la diferencia entre el totalitarismo y otras formas de gobierno. Una dictadura lastima el espacio de la acción política, pero no lo destruye; siempre deja un pequeño margen para que sobrevivan otro tipo de actividades, como por ejemplo el trabajo, sin embargo, esto mismo no sucede con los gobiernos totalitarios. Allí, no solo se arremete contra la vida pública, sino que se destruye cualquier posibilidad de *asociación*, y con esto, cualquier posibilidad para el despliegue de la libertad. Esto no quiere decir, sin embargo, que actividades como el trabajo no se encuentren presentes en el contexto de un gobierno totalitario, sino que las experiencias que soportan la existencia humana cambian radicalmente de una forma de gobierno a otra; y en esa medida, privilegian y desplazan cierto tipo de actividades. Por ejemplo, mientras que en las dictaduras nos encontramos con la imagen de un hombre *aislado* de la vida pública, dedicado, entre otras cosas, al terreno productivo; en los gobiernos totalitarios aparece la figura del hombre abandonado por todo y por todos, alguien en un estado de absoluta *soledad* que ya no solo está desconectado de la vida pública, sino que, además, se encuentra condenado a repetir el ciclo natural de la vida. De este modo, la experiencia sobre la que se construye la arquitectura totalitaria termina siendo una plataforma inmejorable, desde la cual, una lectura de la acción y de la política que rechaza la pluralidad y acoge la idea de gobierno, logra instituir una dominación total sobre la población humana.

La filosofía política, según Arendt, nace con Platón, más exactamente, con su descripción de la vida pública como un lugar oscuro, inseguro y repleto de ambigüedades. Ahora bien, frente a esta interpretación aparece una lectura pre-filosófica de lo político en la cual, la acción acompañada del discurso, desempeña un papel fundamental. A juicio de Arendt, la política tiene que ver con el hecho de estar unos con otros situados *en-medio-de* un espacio de aparición. Se supone, en ese orden de ideas, que en vista de que la pluralidad es la condición de posibilidad de toda vida política, la acción vendría a funcionar como una especie de vehículo, a través del cual, el agente revela su identidad ante el otro y, con esto,

se muestra como un ser único e irrepetible. Este último punto, justamente, es el que representa una tremenda amenaza para la comprensión tradicional de la política pues allí, según Arendt, el único que está en capacidad de iniciar algo es el gobernante; de modo que, al eliminar la pluralidad, al gobernado se le estaría despojando de la condición que le permite huir de la futilidad de la vida privada, y reclamar la fama inmortal que le proporciona la recordación de sus actos. Actuar, en este orden de ideas, significa caer en el juego de ser visto, oído y percibido por otros; actividad que, sin lugar a dudas, sería completamente imposible de ejecutar sin la presencia de la condición humana de la pluralidad, es decir, sin la presencia de otras personas que soportan mi acción a través de una trama de relaciones. Se podría decir, para terminar, que la teoría política tradicional intentaba destruir, tanto la pluralidad como la natalidad, a fin de garantizar que el gobernante sea el único con la capacidad para actuar. Es precisamente en este punto donde las afinidades entre el gobierno totalitario y la tradición de la filosofía política occidental salen a la luz. No obstante, como se ha intentado defender a lo largo de este trabajo, si bien es cierto que los vínculos entre el totalitarismo y la tradición juegan un papel fundamental dentro de la comprensión totalitaria del fenómeno de lo político, no pueden ser leídos bajo ningún punto de vista como sus detonantes. La historia del pensamiento político occidental, en ese orden de ideas, termina siendo víctima de su propia ceguera. Al defender una lectura destructiva de la esfera de los asuntos humanos, olvidó cuál es, precisamente, el papel que juega la pluralidad como elemento constitutivo de lo político y, en ese orden de ideas, ignoró la posibilidad de que un régimen político tuviera la capacidad para destruir al hombre.

A lo largo de este trabajo he tratado de mostrar el lugar que ocupa la crítica a la tradición del pensamiento político occidental dentro la interpretación arendtiana del gobierno totalitario. La escritura de este manuscrito, en ese orden de ideas, ha formulado diversos temas que, a la luz de lo expuesto, valdría la pena trabajar como, por ejemplo, el rol de los conceptos de acontecimiento y cristalización, en el marco de una comprensión más profunda de la lectura arendtiana de la acción política, o una problematización del papel que juega la deconstrucción de la metafísica en un libro como *La vida del espíritu*. No obstante, más allá de todas las posibilidades concretas que puede abrir este trabajo, el espíritu de esta monografía descansa en una cierta reivindicación del lema arendtiano de un *pensar sin barandillas*; porque, una crítica a los modelos convencionales sobre los que descansa nuestra comprensión de la política, no es otra cosa que la materialización de un ejercicio que hace a un lado la tradición filosófica -y con ella su respectivo rechazo de la pluralidad-, para abrirse a un nuevo escenario en el que resulta fundamental volver a preguntarse todo lo que hasta antes de la aparición de los gobiernos totalitarios dábamos por hecho. No en vano Arendt afirmó en el año de 1953 que: “*en el ámbito de la pluralidad, que es el de la política, hay que plantear todas las preguntas antiguas: qué es el amor, qué es la amistad, qué es la soledad, qué es actuar, pensar, etc.; pero no la pregunta filosófica: ¿quién es el hombre?, ni ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué debo hacer?*” (Arendt 2006a, XIII [2] 287) . Esta monografía, en ese orden de ideas, ha sido concebida como una puerta de entrada a esta particular forma de entender el espacio de lo político.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Traducido por Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 1997.
- . *Diario filosófico 1950 - 1973*. Editado por Ursula Ludz y Ingeborg Nordmann. Traducido por Raul Gabás. Barcelona: Herder, 2006a.
- . *Ensayos de comprensión: 1930 - 1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. CoTraducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós Editores, 2005b.
- . *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996.
- . «Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental.» En *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, traducido por Marina López y Agustín Serrano del Haro. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.
- . *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005a.
- . *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2010.
- . *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2006b.
- . *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World, 1970.

Fuentes secundarias

- Abensour, Miguel. «¿Hannah Arendt contra la filosofía política?» En *Para una filosofía política crítica*, traducido por Scheherezade Pinilla Cañadas y Jordi Riba, 95 - 125. Barcelona: Anthropos, 2007a.
- . «De una errónea interpretación del totalitarismo y sus consecuencias.» En *Para una filosofía política crítica*, traducido por Scheherezade Pinilla Cañadas y Jordi Riba, 215 - 244. Barcelona: Anthropos, 2007b.
- . «La lectura arendtiana del mito de la caverna.» *Al Margen*, nº 21 - 22 (2007c): 8 - 31.
- Baher, Peter, y Gordon Wells. «Debating totalitarianism: an exchange of letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin.» *History and Theory*, 2012: 364 - 380.
- Bernstein, Richard. «Arendt: El mal radical o la banalidad del mal.» En *El mal radical. Una indagación filosófica*, traducido por Marcelo G. Burello, 301 - 332. Buenos Aires: Ediciones Lilmod & Editorial Fineo, 2004.

- . *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.
- . *Violence. Thinking without banister*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Birulés, Fina. «El Totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión.» En *El siglo de Hannah Arendt*, editado por Manuel Cruz. Barcelona: Paidós, 2006.
- . «Introducción ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?» En *¿Qué es la política?*, de Hannah Arendt, traducido por Rosa Sala Carbó, 9 - 40. Barcelona: Paidós, 1997.
- Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: Universitat de València, 2013.
- Canovan, Margaret. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Di Pego, Anabella. «Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt. Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger.» Tesis doctoral, Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 2012.
- Forti, Simona. *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Traducido por María Pons Irazzábal. Barcelona: Herder, 2008.
- . *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Traducido por Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda. Madrid: Cátedra, 2001.
- Goldhagen, Daniel. *Worse than War: Genocide, Eliminationism and the Ongoing Assault on Humanity*. Philadelphia: Public Affairs, 2009.
- Grunenberg, Antonia. «Totalitarian lies and post-totalitarian guilt: The question of ethics in Democratic politics.» *Social Research* II, nº 69 (2002): 359 - 379.
- Kertész, Imre. *Sin destino*. Traducido por Judith Xantus y Adan Kovacsis. Barcelona: Acantilado, 2006.
- Koestler, Arthur. *El Cero y el Infinito*. Traducido por Eugenia Serrano, Balanyà. Barcelona: Debolsillo, 2011.
- Kohn, Jerome. «Arendt's concept and description of totalitarianism.» *Social Research* 69, nº 2 (2002): 621 - 656.
- . «Introducción.» En *Responsabilidad y Juicio*, de Hannah Arendt, traducido por Miguel Candel, 17 - 35. Barcelona: Paidós, 2007.
- . «Introduction.» En *Essays in Understanding, 1934 - 1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, de Hannah Arendt, ix - xxxi. New York: Schocken Books, 1994.
- Ludz, Úrsula, y Ingeborg Nordmann. «Notas y apéndices al Diario filosófico.» En *Diario filosófico 1950 - 1973*, de Hannah Arendt, traducido por Raul Gabás. Barcelona: Herder, 2006c.

- Niewyk, Donald, y Francis Nicosia. *The Columbia Guide of the Holocaust*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Paredes, Diego. «Historia, contingencia y revolución en la crítica de Hannah Arendt a Karl Marx.» En *Hannah Arendt. Política, violencia, memoria*, editado por Laura Quintana y Julio Vargas, 33 - 45. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012.
- . *La acción política en Karl Marx. Una lectura a partir de Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty*. Bogotá: Tesis de doctorado en filosofía - Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio. «Hannah Arendt's theory of action.» En *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, 64 - 100. New York: Routledge, 1994.
- Pitkin, Hanna. «The social in The Human Condition.» En *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Platón. «Fedón.» En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, traducido por Carlos García Gual, 24 - 142. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- . «Teeteto.» En *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducido por A. Vallejo Campos, 173 - 317. Madrid: Gredos, 1988.
- Quintana, Laura. «El reconocimiento en la contingencia: Arendt y la existencia política.» En *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica : un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*, editado por Maria del Rosario Acosta, 385 - 407. Bogotá: Universidad de los Andes - Siglo del Hombre, 2010.
- Taminiaux, Jacques. «Hannah Arendt y la deconstrucción de la metafísica.» *Al Margen*, n° 21 - 22 (2007): 32 - 48.
- Villa, Dana. *Arendt and Heidegger. The fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- . «Terror and Radical Evil.» En *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, 11 - 38. New Jersey: Princeton University Press, 1999a.
- . «Totalitarianism, Modernity and the Tradition.» En *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, 180 - 203. New Jersey: Princeton University Press, 1999b.
- Weisman, Tama. *Hannah Arendt and Karl Marx: on totalitarianism and the tradition of western political thought*. Maryland, USA: Lexington Books, 2014.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Traducido por Manuel Lloris Valdés. Valencia: Edicions Alfons e Magnànim - Institució Valenciana D'Estudis I Investigació, 1993.